230

S. No.:- 2511 Pamph. / Gn.

L 2592

19/5/62

نخستین فیلسوفان یونان

نخستین فیلسوفان یونان

دکتر شرف‌الدین خراسانی-شرف

استاد دانشگاه ملی ایران

تهران ۱۳۵۰

چاپ اول : ۱۳۵۰

شرکت سهامی کتابهای جیبی

خیابان وصال شیرازی ـ شمارهٔ ۲۸

با همکاری مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین

این کتاب در دو هزار نسخه در چاپخانهٔ داورپناه به چاپ رسید و درچاپخانهٔ بیست وپنجم شهریور (شرکت سهامی افست) صحافی شد.

شمارهٔ ثبت درکتابخانهٔ ملی : ۳۸۴ به تاریخ ۵۰/۴/۳

فهرست مطالب

پیشگفتار

-۱-

یونانیان نخستین مردم متمدنی بوده‌اندکه‌واژهٔ فلسفه ومفهوم ومضمون آن را آفریده‌اند. فلسفه شکل معرب واژهٔ یونانی‌فیلوسوفیا ἡ φιλοσοφία وبه‌معنای «دانش دوستی» است. به‌زودی علت این نامگذاری و انگیزهٔ آن را به تفصیل خواهیم دانست. بدین‌سان باید یونان باستان را زادگاه و گهوارهٔ اندیشهٔ فلسفی باختری ودیگر دانشهایی دانست که از بیست وپنج سدهٔ پیش تا کنون راههای شناخت عقلی جهان رابه‌روی آدمی‌گشوده‌است. بی شك شکلهای دیگری ازاندیشهٔ فلسفی وشناخت‌کم وبیش عقلی جهان پیرامونی آدمی را دردوران‌تاریخ، پیش ازپیدایش یونان تاریخی، نزدملتها واقوام دیگر، درتمدنهای شرقی‌باستان، می‌توان یافت و چنانکه پس ازین خواهیم دید دلائل مشخص و انکار ناپذیری درتأیید واثبات این نظر یافت می‌شود. اما آنچه اندیشهٔ فلسفی یونانی را از اندیشه های همانند آن جدا و مشخص می‌سازد، ویژگیهای آن است؛ اما این

ویژگیها، ازسوی دیگر، وابسته به سرشت مردمان یونان باستان و آن گونه که بعضی ازمحققان اروپایی پنداشته اند زاییدهٔ یك استعداد و موهبت ویژهٔ یونانی نیست، یانعمتی که‌از میان همهٔ ملتهای جهان باستان تنهاوتنها به ایشان داده‌شده باشد. به‌دیگرسخن، یونانیان مردمی برگزیده به‌وسیلهٔ خدایان برای آفرینش اندیشه‌های فلسفی نبوده‌اند! آنچه که نبوغ یونانیان باستان برای اندیشهٔ علمی وفلسفی نامیده می‌شود، یك ویژگی یونانی است. اما این ویژگی، وابسته به سرشت وخمیرهٔ‌معنوی‌یونانی‌نبوده‌است،بلکه‌خود،پدیده‌ای‌است‌که زاییدهٔ‌گسترش وشرایط وانگیزه‌های معین تاریخی مردمان آن سر زمین بوده‌است. بدین‌سان، برای یافتن وفهمیدن انگیزه‌ها وعللی که‌در جریان گسترش تاریخی مردم یونان به‌پیدایش وشکفتگی اندیشه و جهان بینی فلسفی انجامیده است، لازم است که به‌جای پندار بافی به‌واقعیت پیدایش وگسترش تاریخی یونان ویونانیان بپردازیم و بیابیم که آنچه نبوغ یونانی و ویژگی اندیشه واحساس یونانی نامیده می‌شود، چرا وچگونه پدید آمده، شکل گرفته و بارور شده است. بنابراین نظری به جغرافیا، وضع طبیعی‌وگسترش‌تاریخی‌یونان‌باستان، بویژه‌آن نواحی وبخشهایی که زادگاه‌نخستین اندیشه‌های فلسفی وعلمی بوده است،گام نخستین‌بشمارمی‌رود؛ زیراشناختن یك‌محیط‌ازجنبهٔ‌طبیعی،تاریخی،اقتصادی واجتماعی‌آن،برای‌پی‌بردن به انگیزه‌ها وعواملی‌که موجب پیدایش فرهنگ، تمدن وبرروی هم پدیده‌های معنوی وروحی ساکنان آن سرزمین شده‌است، اجتناب ناپذیر می‌باشد. بدین علت که شرایط، شیوه، چگونگی و شکل زیستن آدمی، باید در تعیین شکل وچگونگی اندیشه واحساس او،مهمترین وقطعیترین عوامل ودرواپسین تحلیل بنیاد همهٔ آنها شمرده شود.

جغرافیای یونان. سرزمینی که در تاریخ، یونان باستان نامیده می‌شده، منطقه‌ای بوده است بامساحتی تقریباً به اندازهٔ ۶۴۵۰۰ کیلومتر مربع،که دارای

ساختمان جغرافیایی متنوع بوده و سه‌ناحیهٔ مهم را در بر می‌گرفته است:

۱ـ بخشی که به جنوب شبه‌جزیرهٔ بالکان ختم می‌شود. ۲ـ جزایر واقع‌در دریای اژه [یا به‌یونانی آیگایون] و جزایر ایونیا. ۳ـ کرانه های باختری آسیای صغیر. قارهٔ یونان، یعنی آن بخش ازین سرزمین که‌در شبه جزیرهٔ بالکان قرار داشته است، کمتر از یك چهارم همهٔ سرزمین یونان را تشکیل می‌داده و دارای خلیجها و نیز رشته‌کوههایی درشمال، مرکزوجنوب بنام پلوپونسوس Peloponèsos بوده‌است. بخش شمالی یونان نیزدارای دوناحیه به نام اپایروس Epeiros و تسالیا Thessalia بوده است. از نظر تاریخی و سیاسی، مهمترین بخش، ناحیهٔ مرکزی یونان بوده است با دو قسمت به نام آتیکا Attika و بویوتیا Boiotia. بخشهای مهم جنوب قارهٔ یونان پلوپونسوس، آرگولیس Argolis، مسنه Messènè، الیس Elis آرکادیا Arkadia و لاکونیا Lakonia بوده‌است. اساس این تقسیم‌بندی قارهٔ‌یونان، وجود رشته‌کوههایی است‌که این سرزمین را ازهرسو وبویژه از شمال به جنوب می‌شکافد و آن را به‌دو بخش خاوری و باختری تقسیم می‌کند. درشمال رشته کوههای پیندس pindes ودر جنوب‌کوههای‌آخایه Akhaïeکشیده شده‌است. بلندی برخی ازین کوهها، مثلا قلهٔ اولومپوس‌به‌سه هزار متر می‌رسد.

بدین سان می‌توان دیدکه وجود اینهمه رشته‌کوهها، سبب می‌شودکه‌شهرها وجایگاههای جدا ازیکدیگر پدیدآید واین بیشتر در بخش خاوری قارهٔ یونان به‌چشم می‌خورد، همان‌گونه‌که دربخش باختری آن، دره‌ها و گردنه‌های‌متعدد، تماس و ارتباط را ممکن می‌ساخته و رشد زندگی اجتماعی را آسان می‌کرده است. ازسوی دیگر، دریا کدتقریباً از هر سو قارهٔ یونان را فرا گرفته است، بهترین وسیله‌برای‌دست‌یافتن به‌سرزمینهای دیگروانگیزهٔ‌پدیدآمدن دریانوردی می‌شده است،چنانکه دریونان‌مرکزی، ازهرجا تاساحل دریابیش ازپنجاه‌کیلومتر فاصله نداشته است.

در دریای اژه نیز جزایر فراوانی یافت می‌شود. در باختر آن، جزیرهٔ یوبویا Euboia که‌در سراسر کرانهٔ شرقی یونان‌مرکزی‌کشیده‌می‌شود ودراین‌جزیره کشت گندم به‌اندازه‌ای فراوان بوده است که‌آن را حتی به‌آتیکا نیزصادر می‌کرده‌اند. در بخش‌شمالی‌دریا، جزایر متعددی‌مانند ساموتراکه Samothraké، لمنوس Lèmnos، ایمبروس Imbros ، تندوس Ténédos و نیز درمشرق جزایر مهمی روبروی‌کرانه‌های آسیای صغیر یافت می شدند مانند جزیرهٔ لسبوس Lesbos ، خیوس Khios و ساموس Samos . در قسمت جنوب باختری دریای اژه جزیرهٔ کوترا Kuthéra واقع است. یکی ازبزرگترین ومهمترین جزایر دریای اژه جزیرهٔ کرته Krètè است‌که چنانکه گفته خواهد شد، مدتهامرکزیکی ازکهنترین ومهمترین‌تمدنهای جهان باستان بوده است. درخاور این جزیره و نزدیك به سواحل جنوبی آسیای صغیر، در دریای مدیترانه جزیرهٔ معروف کوپروس (قبرس‌کنونی) واقع شده‌که‌از دیر باز دارای معادن مس بوده است و نام این فلز در زبانهای اروپایی از نام این جزیره مشتق شده است. در آن، جزمس، جنگلها، تاکستانها ودرختان زیتون نیز فراوان یافت می‌شده است.

آب وهوای یونان درکرانه‌ها معتدل تاگرم است. درسراسر این سرزمین، تنها چند ناحیه‌وجود داشته است‌که برای کشت غلات وحبوبات مناسب بوده‌است. زمینهای شایستهٔ کشت وکشاورزی درتسالیا، بویوتیا، لاکونیا و مسنه یافت می‌شده است. کمبود باران و خشك شدن رودخانه‌ها نیز بردشواری کشاورزی می‌افزوده است. اما کمبود زمینهای قابل کشت را دریونان، وجود سنگها و معادن جبران می‌کرده است. لاکونیا در جنوب قارهٔ یونان دارای معادن آهن وناحیهٔ خالکیس در یوبویا وقبرس، چنانکه اشاره شد دارای معادن مس بوده‌اند. همچنین در آتیکا نقره به‌دست می‌آمد و در ثراکه Thraké زر استخراج می‌شده است. در نزدیکی‌آتیکا، یعنی درجزیرهٔ کئوس Kéos رگه‌هایی ازمادهٔ شنگرف (یاسرنج)

یافت می‌شد که به‌وسیلهٔ آن گل را رنگین می‌کرده‌اند و از آن ظرفهای گوناگون می‌ساختــه‌اند. بدین‌سان میتوان دید که چگونه یونانیان می‌توانستند از وضع طبیعی وجغرافیایـی سرزمین خودکه میان آسیای صغیر و شبه جزیرهٔ ایتالیا از یکسو واز راه دریا، ازسوی دیگر، به‌نواحی وسرزمینهای متمدن خاورزمین، از هردو سو، یعنی از شرق و غرب پیوسته می‌شد، برای بنیان نهادن تمدن خود بهره بردارند.

نگاهی به‌تاریخ یونان. از لحاظ تاریخی، آغاز و سرچشمهٔ زندگی یونان، مدتها، یعنی تانیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم میلادی برهمه ناشناخته بود. مورخ نامدار یونانی توکیدیدس **Thukydidés** (درحدود ۴۷۱ تا ۳۹۵ پیش ازمیلاد) عقیده داشت که ساکنان باستانی یونان مردمی به نام پلاسگی و کاریان بوده‌اند. در سال ۱۸۷۴ میلادی باستانشناس متفنن و پرکار آلمانی بنام هاینریش شلیمان **Schliemann** پس ازسالهاکاوش درناحیه‌ای‌که تصور می‌کرد جنگهای معروف تروپا موضوع حماسهٔ مشهور شاعر یونانی هومروس **Homèros** در آنجا روی داده است، کتابی منتشر ساخت ودرآن یافته های‌نو خود را عرضه‌کرد. پس ازچندی باستانشناس آلمانی دیگری‌بنام دورپفلد **Dörpfeld** که رقیب سرسخت ومخالف نظریات شلیمان بود، کار او را دنبال کرد ودرسال ۱۹۰۲ ثابت کرد کــه‌آنچه شلیمان در کاوشهای خود یافته بود، مربوط به دورانی بس کهنتر وباستانیتر از دوران جنگهای ترویاست ونشانهٔ‌آن است‌که درهزارهٔ سوم ودوم پیش‌ازمیلاد، درجنوب خاوری اروپا تمدنی درخشان وجود داشته است. نظریات دورپفلد همچنان پذیرفتنی بود تا اینکه درآغاز سدهٔ بیستم، باستانشناس بزرگ انگلیسی به‌نام‌آرثر ایونس **A. Evans**، در جزیرهٔ کرته دست به‌کاوشهای دامنه‌داری زد و به‌این نتیجه رسیدکه اکتشافات شلیمان ودورپفلد، درواقع به سرچشمهٔ‌آن تمدن دست نیافته‌اند. ایونس‌کتابی‌به‌ـ عنوان کاخ مینوس درچهارجلدتألیف‌کرد ودرآن نتایج سی‌سال‌کاروکاوش وپژوهش

خود را عرضه داشت . از آن زمـان تـاکنون نیـز کاوشها و پـژوهشهای پیگیر باستانشناسان و تاریخدانان همواره بر آگاهی ما از تاریخ یونان افزوده است.

نخستین تمدنهـای بـاستانی حوزهٔ دریای اژه وسرزمین اصلی یونـان را، باستانشناسان و تاریخدانان به دو مرحلهٔ اساسی تقسیم می‌کنند : یکی تمدنی که ایونس آن را به دنبال کاوشهای خود در جزیرهٔ کرته به سال ۱۸۹۹ تمدن مینوآ Minoa نام نهاد وپایهٔ این نامگذاری افسانه‌های یونانی بود که بنابرآنها جزیرهٔ کرته زمانی زیرفرمانروایی شهریاربزرگی به نام مینوس Minos وپایتخت وی‌شهر مشهور کنوسوس Knosos بـوده است . دیگری تمدن موکنی که ، چنانکه گفته خواهد شد، جانشین تمدن مینوآ گردید .

تمدن مینوآ درحدود سال دوهزارپیش از میلاد درکرته شکفتن آغاز کرد ونشانهٔ درخشانی ازتمدن دوران برونز بشمارمی‌رود. درحدود سال ۲۳۰۰ پیش از میلاد ، مهاجرانی از آسیای صغیر به حوزه‌هـای جزایر دریای اژه رو آوردند و گروهی ازآنان نیز درجزیرهٔ کرته مستقر شدند وهمراه خود سلاحهای برونزی به آن جزیره آوردند که تا آنزمان در آن ناحیه نـاشناخته بود و تنها افزار و سلاحهای مسین وسنگی درآن یافت می‌شد. این مهاجران که شاید بتوان گفت‌از لیبیا آمده بودند، تمدن خود را نیز به‌همراه آوردند. صنـایعی‌که به وسیلهٔ این مهاجران بـه جزیره انتقال یافت و از خـاور زمین آمده بود ، صنعت فلزات و سفالسازی بود. در دوران شکفتگی این تمدن که میان سالهایی درحدود ۲۳۰۰ و ۱۹۵۰ پیش ازمیلاد جای می‌گیرد، باستانشناسان چیزهای‌گوناگون مانندمهره‌های بدلچینی و زیور افزار و همچنین عاج که از مصر و شاید نیز از سوریه وارد آن جزیره می‌شد وبه دست هنرمندان وصنعتگران‌آن پرداخته و آماده می‌گردید ، به دست آورده‌اند. هنر زرگری نیز در این دوران رواج داشته است . اما آنچه صنعت پیشرفتهٔ کرته را در این دورانها نشان می‌دهد ، کوزه‌ها و گلدانهایی است

که از مرمر محلی و همچنین سنگی که سنگ صابون نامیده می‌شود به شکلها و رنگهای گوناگون ساخته و پرداخته می‌شده است. درزمینهٔ معماری نیز پیشرفتهایی پدید آمده بود ودربخش شرقی جزیره خانه‌هایی بشکل L برپامی‌شدکه ازخانه‌های مجاور آن بزرگتر ودارای درازا وپهنایی درحدود ۳۵۰ متر بوده است واین خود نشانهٔ پیدایش اختلاف طبقاتی درآن جامعه تواند بود.

درحدود سال ۲۰۰۰ پیش‌ازمیلاد، چنانکه اشاره شد، ناگهان جنبش اجتماعی تازه‌ای درجزیرهٔ کرته پدید آمد که آن را می‌توان انقلابی درزندگی شهرنشینی شمرد. فعالیت زندگی اجتماعی و اقتصادی از بخش شرقی جزیره به سوی مرکز آن گرایش یافت. در کنوسوس ومالیا درنزدیك ساحل شرقی، شهرهای بزرگی برپا می‌شد که در آن خانه‌های فراوان در کنار یکدیگر قرار داشت و از میان آنها کوچه‌های تنگ می‌گذشت. همچنین درهرشهری کاخی برپا شده بود دارای اتاقها وراهروهای وسیع سنگفرش. در دوران میانی تمدن‌مینوآ، یعنی درحدودسالهای میان ۱۹۵۰ و ۱۵۵۰ پیش از میلاد، جاده‌ها و راههایی ساخته شده بود و شهرهای بزرگی مانندکنوسوس و فایستوس را درنزدیکی ساحل شرقی جزیره به‌هم پیوسته بود که برآنها پاسگاههایی درفواصل معین مستقر بودند. دراین دوران نوشتن نیز پدیدآمده بود. خطی‌که برای نوشتن به‌کار می‌رفت، خطی همانند هیروگلیف‌بود که احتمالا آن را ازروی خط هیروگلیف مصریان ساخته بودند. این خط بعدها به شکل خط هجایی ساده‌تری درآمد که آن را باستانشناسان «خط طولی A» نامیده‌اند. نشانهٔ مشخص این دوره از تمدن کرته به‌کار بردن برونز بوده است که ازآن برای ساختن شمشیر ومانندآن استفاده می‌کرده‌اند. اما ساختن سلاحها فراوان نبوده است و از آنجا که شهرهای بزرگ وشکوفا نیز دارای حصاروبرج وبارو نبوده است، می‌توان‌گفت که برروی هم‌مردمان اززندگی اجتماعی‌صلح‌آمیز و دور ازهراس جنگ برخوردار بوده‌اند وسازمان سیاسی نیز هنوز در دست یك

فرمانروای یگانه وخودکامه نبوده، بلکه به دست چندین فرمانروا یاشهریاران محلی که درعین‌حال کاهنان و پیشوایان دینی جامعه نیز بوده‌اند و برای حفظ وضع اجتماعی ومنافع طبقاتی خود بایکدیگرهمکاری داشته‌اند، اداره می‌شده است. طبقات دیگر اجتماع در زیر انقیاد و سلطهٔ آنان بوده و به ایشان مالیات جنسی مانند روغن زیتون و غلات می‌پرداخته‌اند.

بدین‌سان‌چندین‌سده گذشت‌وجزیرهٔ کرته زندگی‌صلح‌آمیزی رامی‌گذارنید وبا سرزمینهای دیگرمانند مصر، سوریه و سرزمین اصلی یونان به بازرگانی و دادوستد می‌پرداخت، به دیگر سخن دوسرچشمهٔ اصلی شکفتگی تمدن و زندگی اجتماعی مینوآدرجزیرهٔ کرته یکی‌کشاورزی ودیگری‌بازرگانی‌گسترش‌یافته‌بود.

ازسوی دیگر، در این‌هنگام، یعنی درحدود سال ۱۶۰۰ پیش ازمیلادتمدنی شکوفا در سرزمین اصلی یونان پدید آمده بودکه آن را، چنانکه اشاره‌کردیم، تمدن موکنی می‌نامند، بدان علت که مرکز آن ناحیهٔ موکنای یا موکنه Mukene — Mukenai دربخش آرگولیس واقع بوده است. یافته‌های باستانشناسان دراین‌ناحیه نشان دهندهٔ تمدن پیشرفته‌ای است. علاوه برکشاورزی، فعالیت بازرگانی نیز در این ناحیه انگیزهٔ پیشرفت زندگی اقتصادی واجتماعی به‌شمارمی‌رفته است؛ زیرا موکنای برسرراه بازرگانی به اروپا قرارگرفته بود. فرمانروایان موکنای مال و خواسته‌های فراوان اندوخته بودند، چنانکه از یافته شدن زیور افزار زرین و سیمین وهمچنین‌زیورهای ساخته شده‌ازآمیزهٔ زر و سیم‌که در کاوشهای جدید به دست‌آمده است، می‌توان دریافت. نگارگری روی کوزه‌ها وگلدانهای سفالین که آشکارا شیوهٔ صنعتگران کرته را دربردارد، نشانهٔ نفوذ هنرآن‌جزیره در صنعت موکنی‌ست. از ویژگیهای فرمانروایان این ناحیه داشتن ارابه‌های اسبی است که در کرته، مدتها پس از آن معمول گردید. همچنین نخستین سنگتراشیده‌های بزرگ تاریخی را درقارهٔ یونان، دراین ناحیه می‌توان یافت. در این میان بدیهی

است‌که باپیشرفت هردوتمدن ، میان نمایندگان تمدن کرته دربیرون از سرزمین یونان وموکنای درخود سرزمین اصلی، رقابت وتضاد منافع و سیاست پدید آمده بود. موکنای درسرزمین اصلی دسترسی به زمینهای حاصلخیز شمال یونان داشت و کرته مدتها بازرگانی بامصر وخاور زمین را به خود منحصرکرده بود.

اما بنیادگذاران تمدن موکنی درواقع گروههایی از کشاورزان نیم‌وحشی ، شاید از اقوام هند و اروپایی بوده‌اندکه به زبان یونانی سخن می‌گفته‌اند . ایشان درحدود سال ۱۸۰۰ پیش‌ازمیلاد، اقوام‌کشاورزودریانورد یونانی را زیرسلطهٔ‌خود درآورده وجانشین آنان شده بودند، و بدین‌سان تمدنی نیم‌وحشی و کم فرهنگ [نوشتن درتمدن موکنی بسیار محدود بوده است] اما بسیار سلحشوروسپاهی‌منش پدیدآورده بودند. فرمانروایان ایشان صنایع ، بویژه ساختن سلاحها را تشویق می‌کردند وازکرته مرکزتمدن مینوآ، سفالگران ماهر را که درکار خود چرخ سفالگری به‌کار می‌بردند ، و نیز آهنگران ، اسلحه‌سازان ، حکاکان ، زرگران ، گچبران ونگارگران روی دیوارها ، معماران و حتی منشیان را به قلمرو خود می‌کشانیدند. دراین هنگام، یعنی درحدود سال ۱۴۰۰ پیش ازمیلاد ، فرمانروای نامدار وتوانایی درکنوسوس پایتخت کرته حکومت می‌کرد که افسانه‌های یونانی وی را مینوس می‌نامند واین همان مردی است‌که نام خود را اکنون به تمدن کرته بخشیده است. کاخ شگفت‌انگیزی که وی برای خود در کنوسوس برپاکرده بود، درطی تاریخ زبانزد یونانیان و سرچشمهٔ افسانه‌های فراوان شده است . در دوران فرمانروایی وی بود که تمدن مینوآ به غایت‌گسترش خود رسید . تا آن زمان ، چنانکه اشاره شد، فرمانروایی سیاسی در دست فرماندهانی بود که همچنین پیشوایان دینی و نگهبانان پرستشگاهها بوده‌اند و سرچشمهٔ اصلی درآمدشان بازرگانی داخلی وخارجی بشمار می‌رفت، و بدین‌سان هیچیك دارای قدرت و فرمانروایی مطلق نبوده‌اند وتنها به‌علت نفوذ و سلطهٔ دینی ومعنوی خود درمیان

پیروانشان، از درآمد اجتماعی‌سهم و بهرهٔ بیشتری داشته‌اند. اما اکنون مینوس توانسته بود که بررقیبان خود پیروز شود وتکفرمانروای کرته گردد . دردوران اوحتی می‌تـوان حدس زد که کرته ، مهاجر نشینانی مانند جزیرهٔ کوثرا و رودس Rhodes وحتی میلتوس Milètos به چنگ آورده بود و نیز بنا برگواهی یونانیان در دورانهای بعدی، مینوس دزدی دریایی را نیز ازمیان برداشته بود.

به سال ۱۴۰۰ پیش ازمیلاد، شاید درنتیجهٔ یك زمین‌لرزهٔ شدید وبه دنبال یك شورش‌داخلی،کاخ‌مشهورمینوس ویران‌گردیدوبه‌آتش‌کشیده شد وگنجینه‌های زر وسیم انباشته درآن به‌تاراج رفت. برخی‌ازمورخان‌گمان می‌برندکه شهریاران وسپاهیان موکنای در ویرانی وتاراج کنوسوس و کاخ مینوس دست داشته‌اند . به هرحال، نتیجهٔ زوال و ناپدید شدن تمدن مینوآ، پیشرفت سریع وگسترش‌بیسابقهٔ قلمرو موکنای بود وپس‌ازآن‌کرته به تصرف فرمانروایان موکنای درآمد واینان از این هنگام به بعد، به‌گسترشجویی وبه چنگ آوردن مهاجر نشینانی در بخش خاوری دریای اژه پرداختند وپیش از همه جزیرهٔ کوپروس (قبرس) را به تصرف درآوردند وبازرگانی خود را ، چنانکه اشاره‌کردیم، به کرانه‌های جنوب باختری آسیای صغیر، سوریه، فلسطین ومصرازسوی باختری تا به جزیرهٔ سیکلیا یا سیسیل Sikelia وجنوب ایتالیاگسترانیدند و حتی فرآورده‌های صنعتی آنان به سواحل جنوبی انگلستان نیز فرستاده و در برابر آن قلع و زر به یونان آورده می‌شد . بازرگانان موکنای حتی‌درشهر اوگاریت Ugarit یعنی رأس‌شمره درسوریه نیزمستقر شدند . قدرت وسلطهٔ فرمانروایان وثروت ایشان زاییدهٔ انحصارسازوبرگ‌جنگی وسلاحهای نومانند شمشیرهای‌گرانبهای برونزی وسپر و ارابه‌های اسبی سبکرو به خود بوده است و مظاهر این سلاحهای انحصاری را می‌تـوان در داستانهـای حماسی مشهور هومروس شاعر نامدار یافت‌که در آنها نبرد تن به تن جنگجویانی که سازوبرگ کامل جنگ دارند ، سرنوشت جنگ را میان دو سپاه دشمن تعیین

می‌کند، بدین‌سان توانایی مالی درفراهم‌آوردن سازوبرگ جنگ ، علت‌برتری و پیروزی دارندگان آن بردیگران وسر انجـام فرمانروایی و همچنین افـزایش دارایی ایشان می‌شده است‌که‌آن را درنبرد با دیگران وتاراج دارایی آنان ونیز ازگرفتن سهم ومالیات اززیردستان خود به چنگ می‌آورده‌اند وبدین‌گونه طبقهٔ ممتاز وبه‌اصطلاح اشراف جامعه را تشکیل می‌دادند . به همین علت صنعتگران وهنرمندان چیره‌دست خریدار داشته‌اند وخود نیزازمزایایی برخوردار بوده‌اند. ازسوی دیگر بازرگانان نیز درکارخود تشویق می‌شده‌اند، زیرا برای گردآوردن مواد لازم درساختن سازوبرگ جنگ و همچنین افزارکاخهـای فرمانروایـان و زیورهـای ایشان ، سخت به ایشان نیـاز بـوده است و در نتیجه خود این طبقـهٔ بازرگان ازسودهای سرشار ومزایای اجتماعی برخوردار می‌شده‌اند .

اما ازحدود سال ۱۳۰۰ پیش ازمیلاد، تمدن موکنی نیـز اندك اندك رو به انحطاط وزوال‌می‌نهادوعلت اساسی‌آن رابابد درپیدایش‌نیروهای‌تازه‌ای درصحنهٔ تمدن وتمرکزآن بیشتر درنواحی خاورزمین جستجوکرد، وسرانجام واپس‌روی فعالیت بازرگانی و انحطاط صنعت ضربه‌های قطعی بشمار می‌روند . در واپسین مراحل تمدن موکنی، سرچشمهٔ اصلی‌دارایی فرمانروایان‌جنگجو، دزدی وتاراج دارایی دیگران بوده است. پیدایش‌دزدان دریایی‌نیزپایه‌های تمدن را درخشکی نیز لرزان می‌ساخت . فرمانروایـان سپاهی و جنگـاور موکنی اندك اندك فقیر می‌شدند و بازرگانی نیز رو به انحطـاط می‌نهاد . درحدود سدهٔ ۱۳ پیش ازمیلاد دیگرنشانی ازکالاهای وارداتی ازمصر ونواحی دیگر یافت نمی‌شود وهرچند به ناحیه‌های زیرحکومت دیگران دستبرد زده می‌شد، نتیجه‌ای برای زنده کردن دوبارهٔ اقتصاد اجتماعی به دست نمی‌آمد. حتی‌جنگهای تروپا که بایستی درهمین هنگام یعنی میان سالهای ۱۳۳۴ و۱۱۸۳ پیش ازمیلاد روی داده باشد ، و داستان آن را هومروس جـاویدان کرده است ، و می‌توان گفت هدف آن دست یافتن به

سرزمین و سرچشمه‌های ثروت دیگران بوده است ، نیز نتوانست از فروریزش وزوال سریع فرمانروایی‌موکنی‌جلوگیر شود ، بلکه شاید درست همین جنگهای طولانی شیرهٔ اقتصاد را می‌مکید واز سوی دیگر علت جداماندگی هرچه بیشتر طبقهٔ کشاورزان از رهبران و سروران جامعه و بی‌اعتمادی فرمانروایان به آنان می‌گردید وبدین‌سان مقام ایشان وزندگی جامعه معرض خطر حملهٔ دشمنان بود. سرانجام، بنابرگواهی تاریخ، تمدن موکنی معرض هجوم قبایل نیم‌وحشی که از شمال یونان سرازیر شده بودند و دوریانها Doriai نامیده می‌شوند ، به رهبری و یاری فراریان موکنی ، قرارگرفت و در اندك زمانی در هم فروریخت و شهرهای بزرگ آن به شکل دهکده‌های کوچکی درآمد. با زوال تمدن موکنی ، به گفتهٔ مورخان، دوران‌تاریکی برسرزمین یونان‌بال‌گسترد و نشانهٔ پایان دوران‌برونز در تاریخ‌گردید ودرهمین هنگام تمدنهای پیشین خاور نزدیك نیز به پایان می‌رسید وبه‌گفتهٔ یکی از محققان نامدار: «نه تنها دریك دولت ، بلکه در بخش وسیعی از جهان متمدن، چنان است که گویی تاریخ گسیخته شده باشد . . . امپراتوری هیتیتها فرو ریخت ، فرمانروایی سلسلهٔ کاسیت در بابل پایان یافت ، آرامیان و کلدانیان وحشی در آن نفوذ کردند وبابل مدتها زیر دست فرمانروایان آشوری قرارگرفت . در مصر فرعونان مرنپتا Merneptah و رامسس Ramses مهاجرانی را که ازنواحی نیل‌آمده بودند، واپس راندند، اما به‌زودی سربازان مزدور از لیبیا ونوبیا پایتخت فرعون‌رامسخر کردند تااینکه آشوریان مصررا نیز به امپراتوری نظامی خود پیوستند »[1].

اما اینکه گفتیم با هجوم قبایل نیم وحشی دوری و برافتادن تمدن موکنی ، دوران تاریکی در تاریخ یونـان پدید آمد ، بدان معنانیست که سرچشمهٔ تمدن

1) Gordon Childe : *What happened in History* .P.194

به‌یکباره خشکید، برعکس نیروهای تولیدی وانسانی تازه‌ای آزاد شدند. زیرا درست درهمان دوران، عصرآهن آغاز شده بود و نزدیك به پایان تمدن موکنی سلاحهای آهنین، البته درشکل آغازین آن وهمچنین برخی‌افزار سادهٔکشاورزی آهنین پدیدآمده بود، هرچند هنوز به هیچ‌روی جایگزین افزارهای برونزی بشمار نمی‌رفت. معادن آهن درناحیهٔ لاکونیا Lakonia، یعنی همان ناحیه‌ای‌که شهر اسپارتا spart، یکی از مهمترین مراکز تمدن یونانی بعدها در آنجا برپا گردید، درهمان زمان‌کشف شده بود وسنگ آهن درآنجا به مقدار فراوان و نیز ارزان یافت می‌شد. از سوی دیگر ازمیان رفتن‌تمدن موکنی درواقع نتیجهٔسستی وتلاشی پایه‌های زندگی سیاسی واجتماعی بود وهجوم دوریان تنها واپسین ضربهٔ ویران کننده بشمار می‌رفت. این واژگونی در خود یونان، ویران شدن روبنایی بود که بنیاد دگرگون شدهٔ آن سازمان و روبنای نوینی را لازم می‌کرد. در واقع آنچه ناپدید گردید مظاهر سازمان متزلزل تمدنی بود که دیگر هماهنگ با شرایط تازهٔ آغاز دوران‌آهن‌وتکامل‌نیروهای تولیدی وافزارآن‌نبود. فرمانروایان کاخدار ناپدید شدند، گنجینه‌های گوهرها و زر وسیمی که ایشان از راه تاراج سرزمین دیگران و گرفتن مالیاتها وسهمهای سنگین‌اززیردستان خود به‌چنگ آورده بودند، خود بار دیگر به‌تاراج رفت. هجوم دوریان که هنوز در مرحلهٔ زندگی اجتماع نخستین بودند و سیمای بارز طبقاتی نداشتند، در واقع نظام اجتماعی برپایه‌های بردگی وبهره‌کشی را که در تمدنهای کرته و موکنی برپاشده بود واژگون ساخت وبدین‌سان در آغاز و تا مدتی آزاد کنندهٔ نیروهای تولیدی تازه وپیوندهای اجتماعی وابسته به‌آن به‌شمارمی‌رفت. صنعتگران، آهنگران، زرگران، سفالگران، بافندگان ومانندایشان هنوز بودند؛ واندکی‌نگذشت‌که سفالها وکوزه‌هایی زیباتر ازآنچه‌که دردوران‌گذشته ساخته می‌شد، پدیدآمد. درست است که نوشتن وخواندن ناپدیدگردید، اما این دوهنر، در واقع در دوران پیش

از واژگونی، تنها در انحصار منشیان وابسته به کاخهای فرمانروایان بود که می‌بایستی فهرست درآمدها و هزینه‌ها ومزدها و مانند اینها را ثبت می‌کردند و بدین‌سان برای اکثریت مردمان جامعه که دهقان تهیدست و برده‌وار بودند، این هنرخواندن و نوشتن ارزش واهمیت نداشت. اکنون نیزچنین بود. برروی‌هم‌میراث واقعی تمدن پیشین به هیچ روی از میان نرفته بود. از سال هزار پیش از میلاد زندگی تمدن نوینی آغاز شد و نه تنها ویرانیهای گذشته جبران شد، بلکه آهنگ گسترش وپیشرفت زندگی اجتماعی بی‌مانندبود. از سوی دیگر درهمان هنگامی که تمدن موکنی دریونان از میان می‌رفت، نشانه‌های آغاز تمدنهای تازه‌ای در بخشهای دیگرجهان آشکار می‌شد. درخاور نزدیك کشور آشور درکارشکفتن بود و در کتابخانه‌های فرمانروای آن نوشته‌های آکادّی گرد آوری می‌شد و در پرستشگاههای آشور وبابل پژوهشهای اخترشناسان همچنان ادامه داشت. فعالیت اقتصادی نیز پیش می‌رفت، صنعتکاران و بازرگانان به کار خود ادامه می‌دادند، هرچند فرمانروایان، یا بهتر گوییم، بهره‌کشان پیشین جای خود را به سروران تازه‌ای داده بودند. درموکنای نیز نمی‌توان گفت‌که با ناپدید شدن تمرکزسیاسی، شهرها فعالیت خود راازدست داده بودند، بلکه اکنون به‌صورت واحدهای‌مستقل خود مختاردرآمده بودند. برروی هم‌تمدنی که درسرزمین یونان اندکی پس‌ازآن به درخشانترین شکلی پدید آمد، ازهیچ آفریده نشده بود!

هنوز ازدوران آهن نزدیك به‌پنج قرن نگذشته بود که جامعه‌های متمدن و دارای اقتصاد وفرهنگ پیشرفته پدید آمده بودندکه ازکرانه‌های آتلانتیك و اسپانیاگرفته تا سواحل دریای سیاه، مدیترانه‌وآسیای صغیرگسترده شده بودند.

جنبش مهاجرنشینی. نخستین واکنش‌روی‌کارآمدن دوریان، پراکنده‌شدن یونانیان به‌کرانه‌ها وسرزمینهای دیگر بود. پیش‌ازهرچیزسواحل‌آسیای صغیردر تصرف‌مهاجرنشینان یونانی درآمد. درجزیرهٔ لسبوس مهاجرانی‌که ازشمال‌ومرکز

آمده بودند، مستقر شدند. ایونیا در ساحل باختری آسیای صغیر به وسیلهٔ مهاجرانی که از مرکز یونان و پلوپونسوس آمده بودند اشغال شد و در همین‌جا بود که، چنانکه خواهیم دید، پیشرفته‌ترین مرکز تمدن یونانی و زادگاه فلسفه و دانش پدید آمد. مهاجرانی که به این ناحیه آمده بودند، به گفتهٔ هرودوتوس Herodotos مورخ نامدار یونانی، گروههایی آمیخته از مردمان گوناگون بودند. دوریان که به دریا دست یافته بودند، نخست جزیرهٔ ملوس Melos و سپس جزیرهٔ آتشفشانی ثرا Thera، رودس و کس Kos و جزیره‌های کوچك همسایهٔ آن را اشغال کردند. در جزیرهٔ کرته نیز، شهر کنوسوس و شهرکهای ساحلی را متصرف شدند و پایهٔ یك فرمانروایی اشرافی را نهادند و دهقانان و کشاورزان را به کار و بهره‌دهی گماردند. در باختر، جزیرهٔ سیسیل بزرگترین مرکز تمدن یونانی در دریای مدیترانه و شهر سیراکوزه (سیراکوس) به شکل مرکز آن درآمد. در سرزمین اصلی ایتالیا نیز مهاجرنشینانی بزرگ پیدا شد و در آن شهرهایی مانند الئا Elea بعدها یکی از مهمترین و نامدارترین مراکز فلسفه و دانش گردید. مستعمره‌ها و مهاجرنشینهای باختری، یکی پس از دیگری تا سدهٔ ششم به آرامی و بی‌نیاز از خونریزی فراوان، به دست یونانیان افتاد. اما نفوذ ایشان در سواحل جنوب خاوری دریای مدیترانه با مقاومت دولتهای کهن محلی روبرو شد. با اینهمه یونانیان توانستند در ساحل شمالی آفریقا دو مستعمره و مهاجرنشین به دست آورند: کورنه (سیرن) Kurènè در شمال لیبی و ناوکراتیس Naukratis در مصر. یونانیان از مصر فراورده‌های گوناگون مانند گندم، نمك، پاپیروس، مرمر سفید، عطریات، ادویه، عاج، آبنوس و روغنهای گوناگون وارد می‌کردند. کورنه نیز از لحاظ حبوبات: جو و گندم سفید سرشار بوده است.

از شمال و شمال خاوری نیز یونانیان تا داردانل، دریای مرمره، دریای سیاه یا پونتوس یوکساینوس Pontos euxainos [به یونانی یعنی دریای مهماننواز] پیش

رفتند. در میان شهرهای ایونیا در آسیای صغیر، میلتوس، در مستعمره و مهاجرنشین کردن کرانه‌های دریای سیاه سهمی مهم و اساسی داشت. مردمان میلتوس در سده‌های هفتم و ششم پیش از میلاد به سواحل دریای سیاه راه یافتند و در ساحل جنوبی آن دو بندر بازرگانی بسیار مهم به نام سینوپه Synopé یا Sunopé و تراپزونته Trapézonté [طرابوزان کنونی] بنا کردند. یونانیان مستعمرات یا مهاجرنشینها را آپویکیا Apoikia یعنی« **دور از خانمان**» می‌نامیدند. این مهاجرنشینها هریك دارای استقلال سیاسی و حکومت جداگانه بودند و وسیلهٔ پیوند آنها با مادرشهرها (متروپولیس) آیینهای دینی و خدایان مشترك و منافع اقتصادی بود.

از انگیزه‌های اساسی جنبش مهاجرنشینی یکی دست یافتن به زمینهای دست نخورده و حاصلخیز برای دهقانان مهاجری بود که اشراف زمیندار محلی در مادرشهرها فعالیت ایشان را تا حد بردگی تنزل داده بودند و دیگری یافتن میدانهای تازه‌ای برای صنعتگران و در نتیجه بازارهای نو برای بازرگانان بود. با پدید آمدن نظام اجتماعی شهری که یونانیان آنرا پولیس polis یا **دولتشهر** می‌نامیدند، یعنی شهرهای خودبسنده و خود مختار، فضای گشاده‌تری برای فعالیت آزادانهٔ صنعتگران، پیشه‌وران و بازرگانان پیدا شده بود و به دیگر سخن شهرها از استقلال اقتصادی و در نتیجه ازاستقلال سیاسی بر خوردار بودند. این مهاجرنشینها برای مادرشهرها، بازارهای تشنه‌ای برای کالاهای صنعتی و بازرگانی بشمار می‌رفتند. بدین‌سان نظام مستعمره سازی و مهاجرنشینی موجب شکفتگی زندگی اقتصادی و اجتماعی شهرهای یونان شد. بیش از پیش صنعتگران و پیشه‌وران از کشاورزان جدا می‌شدند. درعین حال نیروی تولیدی تازه‌ای وارد میدان می‌شد: نیروی بردگان. مراکز بازرگانان و صنعت همچنین مراکز خرید وفروش بردگان شده بود، بزودی خواهیم دید که چگونه بهره‌کشی از بردگان

تنها و مهمترین بنیاد زندگی اقتصادی، یعنی نیروی تولیدی جامعه و نیز سرانجام پایهٔ نظام اجتماعی و نیز فرهنگی یونان بود. اما علت شکفتگی و پیشرفت شگفت‌انگیز زندگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مهاجرنشینان یا مستعمرات را باید در این جستجو کرد که گسترش آگاهی تولیدی و فرهنگی و اجتماعی در مهاجرنشینان یونانی، پیشرفته‌تر و کاملتر بود تا در سرزمین اصلی یونان. نخست به این علت که مهاجرنشینان یونان در آسیای صغیر یا کرانه‌های افریقا و دردریای مدیترانه به دست افرادی برپا شده بود که بیشترشان از وابستگان به طبقهٔ اشراف و زمینداران بزرگ نبودند، بلکه نخست از دهقانان و کشاورزان و سپس از طبقهٔ نوخاستهٔ بازرگانان و صنعتگران بودند. به دیگرسخن اینان طبقه‌ای بودند جوان و دارای منافع اقتصادی و اجتماعی متضاد با منافع سنتی اشراف زمیندار. ازسوی دیگر به همان علت دارای آگاهی پیشرفته‌تر اقتصادی و گسترش یافته‌تر بودند و خلاصه می‌توان گفت که پیشروترین طبقهٔ جامعهٔ آن روز یونان بشمار می‌رفتند. هم اینان بودند که در مهاجرنشینهای یونانی پایهٔ زندگی اقتصادی اجتماعی و سیاسی جامعه را بنا کردند و به آن شکل بخشیدند، و بدین‌سان زندگی اجتماعی که به دست آنان استوار شده بود، گسترش یافته‌تر از سرزمین اصلی یونان بود و به همین علت نیز تمدن و فرهنگی پیشرفته‌تر داشتند. زیرا این افراد، یعنی بازرگانان و صنعتگران و هنرمندان، هنگامی که از سرزمین اصلی یا مادر شهر بیرون می‌رفتند، به علت وضع و شرایط اجتماعی خود، آگاهترین و پیشرفته‌ترین قشر طبقهٔ خود بودند و بدین‌سان نیرویی جوان و مجهزتر را به سرزمینهای نویافته منتقل می‌کردند و در نتیجه پیشرفته‌ترین شکل پیوندهای اجتماعی را همراه خود به آنجا می‌آوردند که مدتها گذشت تا در شهرهای سرزمین اصلی یونان، یعنی در مادر شهرها استوار گردید. همچنین اینان نخستین یونانیان متمدنی بودند که از دست آوردهای فرهنگی، علمی و هنری و فنی خلقهای متمدن همسایهٔ خود

مانند مصر، بابل و آشور بهره‌مند شدند و توانستند آنها را در چهارچوب شرایط زندگی اجتماعی نو، به‌نحوی شگفت‌انگیز گسترش بخشند؛ زیرا می‌دانیم که شهرهای آسیای صغیر، بویژه‌شهرهای ایونیا از مدتها پیش همواره باتمدنهای خاور زمین در تماس بوده‌اند و بیشك از تمدنهای مصری، بابلی و آشوری بهره گرفته بودند. الفبای ایونی که از الفبای فوینیکی (فینیقی) اقتباس شده وسپس در ایونیا به‌شکل کاملتری درآمده‌بود، تنها الفبا درسراسر یونان‌بشمارمی‌رفت. برروی هم جنبش مهاجرنشینی که درمیان سالهای ۷۵۰ تا ۵۵۰ دریونان روی داد، افقهای تازه‌ای در برابر یونانیان گشود.

گسترش زندگی اجتماعی وسیاسی یونان - آتن واسپارتا. رواج آهن و بهره‌برداری از آن تکان تازه‌ای در گسترش نیروهای تولیدی بود. گسترش نیروهای تولیدی که به شکل تکامل افزار تولید در کاربرد آهن برای ساختن آنها روی می‌داد و تقسیم کار به شکل پیشرفته‌تری، انگیزهٔ پیدایش شکلهای نوین پیوندهای تولیدی بود و بدین نحو زندگی اجتماعی دیگرسانی لازم‌می‌شد. ازسوی دیگر درهمان دوران، دادوستد درزمینهٔ بازرگانی، از شکل دیرین خود که مبادلهٔ کالا به‌کالا بود، بیرون شد وعامل تازه‌ای به‌میان آمدکه‌آن نیز به‌نوبهٔ خود تکان بزرگ و بیسابقه‌ای به زندگی اقتصادی داد: پول. پیش از پیدایش سکه دادوستدها بدین‌سان انجام می‌گرفت که در برابر کالاها وزن معینی نقره که‌به نحو قراردادی هم‌ارز کالاها بشمار می‌رفت سنجیده و پرداخت می‌شد. اما به آسانی می‌توان دریافت‌که این‌کارچه دشواریهایی را به میان می‌آورد که کم‌و زیاد شدن وزنه‌ها و دغلی در آنها و نیز مغشوش کردن نقره از آن شمار بود. گفته می‌شود که در حدود سالهای هشتصد پیش از میلاد، فرمانروایان آشور شمشهای نقره را با مهر ویژه‌ای مشخص و بدین‌سان مقدار وعیار نقره را معین می‌کردند. در یونان پول سکه، بنابر نظر باستانشناسان از سدهٔ هفتم پیش ازمیلاد رواج‌یافت،

هر چند گفته‌می‌شودکه‌برای نخستین بار کرویسوس(یا کرزوس kroisos)فرمانروای کشور لیدیا در حدود سال ۷۰۰ پیش از میلاد سکه را رواج داد . می‌دانیم‌که لیدیا در مرکز آسیای صغیر مدتها یکی‌از شکوفاترین مراکز بازرگانی بوده است و از این راه ثروت فراوان‌گردآورده بود . بارواج سکه دریونان‌که نخست درشهرهای کورینتوس korinthos ، آیگینا Aigina و آتن (آتنای Athénai) به شکل تکه‌های کوچك مسین یا نقره‌ای‌ظاهر آمد، دشواریهای‌فراوانی‌ازمیان‌برداشته شد. پیشه‌وران و نیز کشاورزان می‌توانستند دربرابر فراورده‌ها وکالاهای خود مقدار معینی مس یا نقره دریافت دارند وبه‌جای اینکه معادل فروش فراورده‌های خود راکه به‌شکل کالاهای دیگر بود ، خودشان مصرف‌کنند ، دستمزد یابهای کالاهارا برای خرید کالاهای دیگر و نیز مواد خام و افزار کاربه‌کار اندازند و بدین‌سان با تولید کالاهای تازه و فروختن آنها سودی به‌دست آورند وحتی سرمایه‌ای بیندوزند . حتی‌کشاورز روستایی دیگرواداار نمی‌شدکه تنها به‌کشت وفراهم‌آوردن چیزهایی که برای زندگی سالیانه و روزانهٔ او و بستگانش لازم بود دست بزند ، بلکه می‌توانست به‌کشاورزی خودگسترش دهد وفراورده‌هایی مانند زیتون و روغن آن را برای فروش در بازار تولید کند .

بدین‌سان جنبش تازه‌ای در همهٔ زمینه‌های فعالیت اقتصادی پدید آمد و بیش‌ازهرجا نتایج آن درصنایع دستی و سپس بازرگانی آشکار شد . اما ازسوی دیگر ، با رواج پول ، کشاکش و تضاد تازه‌ای نیز به میان آمدکه تا آن هنگام سابقه نداشت . رواج پول، به تمرکزآن در دست گروههای معین انجامید و اینان کسانی بودندکه از راه بازرگانی و سوداگری با فراورده‌های صنعتی توانگر شده بودند و اکنون می‌کوشیدند که هرچه بیشتر بر سرمایه‌و نوای خود بیفزایند . بدین‌سان‌اندك‌اندك رباخواری و وامدهی وپیدایش‌بدهکاران وطلبکاران تضادهای تازه‌ای در زندگی اجتماعی و پیوندهای آن پدیدآورد . پول تعیین کنندهٔ

سرنوشت مردمان در جامعه می‌شد. پول اکنون به جای آنکه وسیله‌ای برای تأمین وسایل معیشت روزانه باشد، هدفی برای خود و درخودشده بود. ساختمان زندگی سیاسی اجتماع (که تا آن زمان پس از ازمیان رفتن شکل زندگی همگانی و مشترك، کم و بیش همهٔ طبقات را وابسته به گروههای معینی از زمینداران بزرگ می‌کرد که در عین حال فرماندهان سپاهی و رهبران جنگی برای هجوم به سرزمینهای همسایه و تاراج آنها بودند) اندك‌اندك دیگرگون می‌شد. پیدایش پول و سکه زمین را نیز مانند چیزهای دیگر به شکل کالایی در آورد که هر که از آن بیشتر داشت توانگرتر بود و بدین‌سان درشهرها، سروران گروهها و قبیله‌ها، اکنون بزرگترین زمینداران می‌شدند که زمام زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه را در دست داشتند و وظیفهٔ ایشان پیش‌از هر چیز نگهداشت منافع خود وسپس پشتیبانی از منافع پولداران یا بهتر بگوییم وامدهندگان و رباخواران در برابر وامگیران یا وامداران و نیزحفظ منافع زمینداران دربرابراجاره‌داران زمین دیگران بود.

اکنون، چنانکه اشاره شد، با گسترش تولید صنعتی و افزایش فعالیت بازرگانی در شهرهای سرزمین اصلی یونان و به ویژه در برخی از مهاجرنشینان یونانی، طبقهٔ نوی پا به میدان نهاده بودکه توانگربود. این طبقهٔ میانی نورسیده که بازرگانان و گروهی از صنعتگران و سازندگان را در برمی‌گرفت، در شهرها و مراکز صنعت و بازرگانی منافعی متضاد با منافع زمینداران بزرگ یافته بودکه مدتها به شکل موروثی طبقه‌ای را تشکیل داده بودند که فرمانروایی مطلق سیاسی‌رادردست داشتندوخودرا آریستوی Aristoi یعنی «بهترین مردمان یا اصیلزادگان» می‌نامیدند و بدین علت حکومت آنان را آریستوکراتیا Aristokratia یعنی فرمانروایی اشراف نامیده‌اند. اما اکنون پول و سرمایه، کالایی درست به همان نیرومندی زمین و درآمد آن بشمار می‌رفت. بدین‌سان دگرگونی پیوندهای تولیدی و تضاد منافع میان این طبقهٔ نوخاسته با زمینداران بزرگ یا اشراف،

اندك اندك به دگرگونی تازه‌ای در زندگی اجتماعی انجامید. نخست در مراکزی که طبقهٔ میانی بازرگان و صنعتگر بیش از هر جای دیگر توانگر و نیرومند شده بود (این پدیده در مهاجرنشینان یونانی در ایونیا در آسیای صغیر بارزتر بود)، حکومت از دست اشراف زمیندار بیرون رفت و بیشتر باهمکاری طبقات پایینتر جامعه، به‌دست طبقهٔ میانی افتاد. این دگرگونی سپس در برخی‌ازشهرهای سرزمین اصلی یونان نیز پدید آمد. به دیگر سخن قشرهای بیشتر و بیشتری از مردمان دست‌اندر کار ادارهٔ زندگی سیاسی جامعه می‌شدند و در نتیجه شکل حکومتی پدید آمد که یونانیان آن را دموکراتیا Démokratia یعنی «فرمانروایی‌مردمان‌یاخلق» می‌نامیدند، واکنون واژهٔ مبهم‌وبیرنگ شدهٔ دموکراسی در زبانهای اروپایی از آن مشتق شده است. ازسوی دیگردرپهنهٔ جوامع یونانی که همواره میدان تضاد منافع قشرها وگروهها و طبقات بود و نتیجهٔ آن گاهی به گفتهٔ یونانیان به استاسیس Stasis یعنی «شورش» می‌انجامید، گاهگاه نیزافرادی یافت می‌شدند که با در دست داشتن بازرگانی یا استخراج معدنها یا از راههای دیگر توانگر شده بودند و در شرایط ویژه با پشتیبانی یکی از گروه بندیهای سیاسی و اجتماعی بر سرحکومت جای می‌گرفتند. این افراد دریونان تورانّوس Turannos نامیده می‌شدند، یعنی فرمانروایان خودکامه یامستبد. شکل دگرگون شدهٔ این واژه نیز اکنون در زبانهای اروپایی به همین معنا به کار می‌رود. در تاریخ شهرهای یونان، در دوره‌های کم و بیش طولانی به این گونه فرمانروایان برمی‌خوریم. بعضی ازاینان، بسته به روش وساختمان روانی شخصی وخصوصیات اخلاقیشان، اما پیش از هرچیز بسته به وضع طبقه یا گروهی که به پشتیبانی‌آن حکومت را در دست گرفته بودند، گاهی در گسترش فعالیت اقتصادی و اجتماعی و نیز بهبود زندگی مردمان و پیشبرد هنر و صنعت نیز بسیار مؤثر بوده‌اند.

در سرزمین اصلی یونان باستان دو شهر آتن و اسپارتا، درخشانترین

مظاهر دوران تمدن و فرهنگ یونان بشمار می‌رفتند. از این میان آتن شهرت جاویدان یافته است و به‌ویژه سازمان اجتماعی و سیاسی آن سرچشمهٔ برجسته‌ترین نمونهٔ حکومت دموکراسی در تاریخ باستان شده است، و در واقع از لحاظ سیاسی، همواره نقطهٔ برابر اسپارتا بوده است که از آغاز مظهر و نمونهٔ حکومت اشرافی استبدادی بشمار می‌رفته است. اکنون بجاست که دربارهٔ تاریخ و گسترش ساختمان سیاسی و اجتماعی آتن و اسپارتا اندکی به تفصیل بپردازیم تا روشن شود که چرا وچگونه پس از چندی، آتن مرکز ثقل فرهنگ و فلسفهٔ یونان گردید. زیرا، هرچند آتن نخستین زادگاه اندیشهٔ فلسفی نبود، امـا ساختمان و شکل زندگی اجتماعی آتن نمونهٔ برجستهٔ آن زندگی اجتماعی و سیاسی است که پیش از آن در شهرهای ایـونیا در آسیای صغیر، یعنی نخستین زادگـاه اندیشه‌های فلسفی پدید آمده و استوار شده بود و شرح آن به زودی گفته خواهد شد.

آتن، زادگاه دموکراسی. آغاز تاریخ آتن که بزرگترین شهر و مرکز ناحیهٔ آتیکا در یونان بوده است، پس از انحطاط و زوال تمـدن موکنی به هیچ روی روشن نیست. آنچه به روشنی می‌توان گفت، در آغاز، در ناحیهٔ آتیکا مردمان وابسته به قبایل ایونی مسکن داشته‌اند. قرنها فرمانروایی و حکومت در دست زمینداران بزرگی بوده است که می‌توان آنان را شهریارانی بشمار آورد کـه با گذشت زمان بیشتر و بیشتر نیروی سیاسی جامعه را به دست می‌گرفتند. سرانجام قدرت سیاسی در دست یك شهریار متمرکز شده بود که در رأس اشراف زمیندار جای داشت و اشراف دیـگر به وی در کار کشورداری یـاری می‌کردند. تقسیم سازمان اجتماعی بدین‌سان بود که همهٔ مردمان ساکن آتیکا در چهار گروه گرد ظاهراً آمده بودند که هریك را فوله Phulè یا «عشیره» می‌نامیدند و پیوند میان ایشان خویشاوندی بوده است که آن را به چهار فرزند افسانه‌ای ایون Ion بازمی‌گرداندند. این چهـار عشیره گلئونتس Gleontés هوپلتس، Hoplètes، آیگیکورس Aigikorés

وآرگادس Argadés نام داشته‌اند. این نامگذاریها ظاهراً بنابر شکل و ویژگی نقش فعالیت و وضعیت اجتماعی هر یك از این چهار گروه‌بندی محلی بوده است. زیرا هوپلتس جنگاوران، آیگیکورس دارندگان گله‌های بز و آرگادس کشاورزان معنی داشته‌اند. هر فوله دارای رئیسی به‌نام فولو باسیلیوس Phulobasileus یا «سلطان‌فوله» بوده است. هر فوله همچنین خودش به سه فراتریا Phratria یا «گروه برادری» تقسیم می‌شد، و هر فراتریا سی خاندان یا دودمان را دربر می‌گرفته است و هر دودمان نیز سی خانوار را شامل می‌شده است که هر یك از این خانوارها، خود را از نژاد یکی از پیشینیان می‌دانسته و آیینهای ستایش و نیایش ویژهٔ خود داشته است. از لحاظ سازمان اداری نیز، در هر شهر چهل و هشت ناوکراریا Naukraria یا ناحیه‌هایی برای انجام کارهای اداری و مالی وجود داشته است، بدین‌سان که از هر فوله دوازده ناوکراریا انتخاب می‌شده‌اند. هر یك ازین نواحی بایستی دو سواره و یك کشتی به اختیار ارتش و نیروی دریایی می‌نهاد.

در سراسر دوران تسلط شهریاران، آتیکا دارای یك نوع وحدت سیاسی شده بود. سلطنت دردودمان شهریاران موروثی بود وچنانکه اشاره شد، سازمان سیاسی کشور به دست ایشان و با همکاری اشراف دیگر که وی را به سروری پذیرفته بودند اداره می‌شد. این سنت تا هزارهٔ اول و حتی سدهٔ نهم پیش‌ازمیلاد درآتیکا ادامه داشت. واپسین سلسلهٔ پادشاهان آتیکا دودمان مدونتیدها Medontid بود. چنانکه گفته شد، از همان آغاز، نمایندگان گروههای اشرافی دیگر نیز با شهریار در ادارهٔ کارهای سیاسی کشور همکاری می‌کردند. باگذشت زمان دامنهٔ این همکاری تنگتر می‌شد. سرکردگان گروههای اشراف که خود را یوپاتریدس Eupatridès یعنی «نیك‌نیا» و فرزندان دودمان اصیل و شریف می‌نامیدند، به نگهداشت و افزایش منافع و خواسته‌های شخصی خود در برابر شهریاران

دلبستگی بیشتر نشان می‌دادند و به دیگر سخن وجود شهریاران‌را مانعی درراه گسترش و افزایش منافع خود می‌دانستند و بدین‌سان اندك اندك توانستند نفوذ خود را در کاخ شهریاران بیشتر کنند و خودشان در ادارهٔ سیاست و کارهای اجتماعی نقش اساسیتری برعهده گیرند . سرانجام در پایان سدهٔ نهم و آغاز سدهٔ هشتم پیش از میلاد بیشتر و بیشتر به هدف خود که استقلال سیاسی بود نزدیك می‌شدند . ایشان توانستند نخست موروثی بودن سلطنت را لغو کنند وپس‌ازمرگ هرشهریار شخصی را که خودشان می‌خواستند به سروری برگزینند و سپس مدت فرمانروایی وی را نیز معین‌کنند . در سال ۷۵۲ پیش‌از میلاد مدت سلطنت را به ده سال محدود ساختند . درسال ۷۱٤ امتیازوحق انحصاری پادشاهی را نیز از میان برداشتند و بدین سان فرمانروایی به شکل حقی درآمد که همهٔ بستگان به طبقهٔ اشراف می‌توانستند از آن برخوردار شوند ومدت حکومت هر کسی تنها به یك سال‌کاهش یافت . اکنون فرمانروایان تنها آرخون Arkhōn یا فرمانده نامیده می‌شدند . تا اینکه به سال ۶۸۳ پ . م . زمام حکومت در آتن در دست نه نفر آرخون نهاده شد و بدین‌سان شکل سنتی شهریاری از میان رفت و حکومت به صورت فرمانروایی چند نفری درآمدکه یونانیان آنرا **اولیگارخیا** Oligarkhia می‌نامیدند . هر یك از آرخونها عنوانی ویژه و مناسب با وظایف خود داشتندکه توضیح آنها در اینجا لازم نیست .

اما اجتماع آتیکا و مرکز آن آتن از دیرباز در زیر نفوذ و در دوران فرمانروایی شهرباران یا اشراف بزرگ زمیندار به سه طبقهٔ مشخص اجتماعی تقسیم شده بود : نخست ، چنانکه اشاره شد طبقهٔ اصیلزادگان یا یوپاتریدای ، بودند . طبقهٔ دوم گئورموی Geōrmoi یا کشاورزان و طبقهٔ سوم دمیورگوی Dèmiourgoi یا صنعتگران بودند . آشکار است که قدرت اساسی حکومت دردست طبقهٔ اشراف بود که دارندگان بیشترین بخش زمینهای‌کشاورزی

و بدین‌سان گردانندگان اقتصاد جامعه بشمار می‌رفتند و آرخونها همیشه و بی‌استثنا از میان ایشان برگزیده می‌شدند. مرکز گردآمدن آرخونها را، به‌علت آنکه ساختمان آن بر سر تپهٔ آرس Arés بر سر راه آکروپولیس قرار داشت آرئوپاگوس یا آرایوس‌پاگوس Areiospagos می‌نامیدند. وظیفهٔ کلی آرخونها نه تنها نگهداشت سنتها و قانونهای استوار دیرین، بلکه همچنین گذاردن قانونهای تازه و نظارت و سرپرستی در اجرای آنها بوده است.

اندکی پیش‌از سال ۶۲۰ پیش‌از میلاد مردی به نام دراکون Drakōn که در آن هنگام در آتن آرخون و مأمور قانونگذاری بود، چون خط و نوشتن و خواندن در آن هنگام اندك اندك در آتیکا گسترش یافته بود، قوانین ومقررات دیرین و نیز قوانینی را که خودش نهاده بود، رسماً مدون ساخت. در شرایط کنونی، وابستگان‌به فوله‌ها، مشروط به اینکه توانایی مالی برای خرید حربهٔ سنگین و مسلح ساختن خود می‌داشتند، می‌توانستند در ادارهٔ کارهای سیاسی رأی و نظر داشته باشند و نیز دربرگزیدن اعضای انجمن یاشورای شهری شرکت کنند. اما از سوی دیگر، همچنان در مهمترین مسائل، گرفتن تصمیم قطعی و نهایی حق وابستگان به طبقهٔ اشراف و خاندانهای آنان بود. کشاورزان از هر جهت و یکپارچه وابسته به ایشان بودند. بدین‌سان اشراف همواره و بسا استفاده از آرامش درونی کشور با بهره‌کشیدن هرچه بیشتر از کشاورزان کم زمین و نیز از راه بازرگانی زمینی و دریایی می‌توانستند بر ثروت خود بیفزایند و به همین نسبت وضع اقتصادی طبقات دیگر و به ویژه کشاورزان همواره رو به بدی و بحران می‌نهاد. سرزمین حاصلخیز آتیکا عاملی مهم و کمك‌کننده به استواری قدرت و سلطهٔ سیاسی واقتصادی اشراف بشمار می‌رفت. تاسال ۶۰۰ پیش‌از میلاد، آتن به هیچ روی گروههای مهاجرنشین به بیرون نمی‌فرستاد و کشاورزان می‌توانستند، در درون مرزهای خود کم و بیش زمین پیدا کنند. اما در همین

سالها زمین نیز اندك شده بود و اشراف که با در دست داشتن سرمایه ، از راه بازرگانی و صدور کالاهای کشاورزی و صنعتی به شهرهای همسایه سخت توانگر شده بودند ، زمینهای قابل کشت را هر چه بیشتر به خود اختصاص می‌دادند ، یعنی بهترین زمینها را تصاحب می‌کردند وکشاورزان درنتیجه روبه‌کشت‌زمینهای واقع در دامنه‌های تپه‌ها می‌نهادند . کمبود خواربار و پیش از هر چیز گندم و دانه‌های دیگرهرچه بیشتر احساس می‌شد . اشراف و توانگران‌گندم را به‌شهرها و جزایر صادر می‌کردند و کشاورزان گرسنه می‌ماندند . زمینداران بزرگ بیش از پیش توانگر می‌شدند و کشاورزان کم زمین بینواتر و تهیدستتر . از سوی دیگر در همین دوران بود که کشاورزان ، روز افزون به زمینداران بـزرگ و اشراف بدهکار می‌شدند و برای گرفتن وام به آنان روی می‌آوردند تا بدانجا کـه زمینها در گرو اشراف در می‌آمد و درآمد آنها سیل‌آسا به کیسهٔ ایشان می‌ریخت ! ازهمهٔ درآمد زمین ، پنج ششم حق اشراف می‌شدو تنهایك ششم برای کشاورز باقی می‌ماند ، بنا بر یك سنت دیرین کشاورزان هنگام‌گرفتن وام وگرو نهادن زمین ، تن خود و وابستگانشان را نیز به‌گرو می‌نهادند! بدین‌سان هنگامی که از باز پرداخت وام خود ناتوان بودند ، نه تنها مجبور به بیگاری برای توانگران می‌شدند ، بلکه سرانجام خود و وابستگانشان به شکل بردگان برای طلبکاران توانگر در می‌آمدند . حتی بسیار پیش می‌آمد که چون به کار اعضای خانواده‌اش نیاز نبود ، ایشان‌را به‌بردگی در شهرهای‌دیگرمی‌فروختند . سرنوشت قشرهای دیگرجامعه و وامدارانی‌که خودکم وبیش دارای زمین بودند ، نیز بهتر نبود وزمینهای ایشان هم روز افزون درکام‌آز وفزونجویی اشراف فرومی‌ریخت ؛ بنا بگفتهٔ ارسطو فیلسوف و اندیشمند بزرگ [که نوشتهٔ بسیار با ارزش وی به‌نام جمهوری آتن یا آثنایون پولیتیا Athènaiōn politéia ، نخست به سال ۱۸۹۱ میلادی به نحوی معجزه آسا کشف شد و دربارهٔ تاریخ سازمان سیاسی و اجتماعی

آتن باستان مهمترین سرچشمۀ آگاهی به شمار می‌رود] در آغاز قرن هفتم نفوذ و سلطۀ اشراف زمیندار در آتن به جایی رسیده بود که همۀ زمینهای حاصلخیز آن شهر در دست تنها چند نفر افتاده بود ! بدین‌سان در آگاهی اجتماعی، از هر سو نیاز به یك دگر گونی بنیادی احساس می‌شد و خطر شورش از هر سو اشراف آتن را هشدار می‌داد. زیرا چندی پیش از آن بود که مردی بنام کولن kulon کوشید که به دستیاری پدر زن خود ثئاگنس Théagnès فرمانروای خود کامۀ شهرمگارا از وضع نااستوار سیاسی و اجتماعی در آتن بهره‌برداری کند و نیروی مطلق را بدست گیرد، و بدین قصد شورشی برپاکرد اما پیروز نشد وعلت شکست وی این بود که نمی‌دانست و نتوانست پشتیبانی کشاورزان را جلب کند. اما به هرحال جنبش وی به گروههای اشرافی‌آتن هشدار داد وایشان را به چاره جویی بر انگیخت.

قانونهای‌سولون. درسال ۵۹٤یا۵۹۳ پیش‌ازمیلاد مردی به‌نام سولونSolōn (۵۵۹ـ٦٤۰پ. م) که درتاریخ یونان باستان یکی ازهفت خردمند یونانی بشمار می‌رود و خود از شهر آتن و از وابستگان به سلسلۀ شهریاران مدونتیدها بود، به سمت آرخون آتن با نیرو و اختیارات فوق‌العاده برگزیده شد. وی مردی بود آزموده، بسیارسفرکرده و جهاندیده ویکی‌ازنخستین ودرخشانترین شاعران یونان. وی‌کم‌وبیش توانگربود اما ازطبقۀ اشراف نبود.آزمودگی‌وآگاهی ژرف و اندیشۀ ورزیده‌اش به وی یاری کردکه بحران اجتماعی را به درستی ارزیابی‌کند و تا آنجا که می‌تواند از شرایط و امکانهای زمان برای کاهش تضادهای درونی جامعۀ آتن، طرح سازمانی نو دراندازد و از این راه خشم و ناآرامی را کـه در نتیجۀ بیدادگری طبقۀ اشراف در میـان قشرها و طبقات کشاورزان کوچك پدید آمده بود، فرونشاند.

نخستین اقدام سولون برانداختن وامهایی بود که مانندکابوس بر دوش

هزاران هزار کشاورز سنگینی می‌کرد. اکنون وامداران از بازپرداخت وامهای سنگین خود، چه عمومی چه خصوصی، آسوده شدند ودر نتیجه انقیاد و وابستگی برده‌وار کشاورزان به زمینداران و توانگران وام‌دهنده ازمیان رفت. وی همچنین مقرر داشت که همهٔ ستونهای سنگی که تا کنون به نشانهٔ گروگان بودن زمینهای دهقانان نزد اشراف برسر کشتزارها نصب شده بود، برداشته شود وکشاورزانی که ازاین راه تا کنون به‌بیگاری برده‌وار مجبور بودند، آزاد شوند وزمینهای‌ایشان باردیگر به‌مالکیت خودشان درآید. این قانون‌که سیساختیا(Σεισάχθεια - Seisakhthéia) یعنی باربراندازی یا سبکبارسازی نامیده می‌شد، به زندگی بی رمق کشاورزان و ستمدیدگان دیگر جانی تازه بخشید.. به دنبال این قانون، دیگراشراف نمی‌توانستند کشاورزان را به بیگاری در املاك خود وادارند و از سوی دیگر همهٔ وابستگان به خانوادهٔ کشاورزان که برای باز پرداخت وامها به شهرها و نواحی بیرون به بردگی فروخته شده بودند، بنابر قانون جدید می‌توانستند در صورت امکان از صاحبان تازه بازخرید شوند و به دیارشان باز-گردند. سولون همچنین مقیاس مسکوك و وزنها و مقدارها را نیز تغییر داد. اما مهمترین دگرگونی اجتماعی را وی در ساختمان سیاسی آتن و وضع طبقات آن پدیدآورد. برابر قانونهای نوین او، حقوق انحصاری و مزایایی‌که تا آن زمان، اشراف به تنهایی از آن بر خوردار بودند، برخی لغو و برخی تعدیل گردید و طبقات و قشرهای دیگر آزاد جامعه نیز دارای حقوق سیاسی شدند.

سولون نخست جامعهٔ آتن را برپایهٔ مالکیت زمین به چهار گروه تقسیم کرد: ۱- پنتاکسیمدیمنوی pentakosimédimnoi یا پانصدیان، یعنی کسانی‌که درسال مقدار پانصد مدیمنوس Médimnos یا درحدود بیست وششهزارو پانصد لیتر گندم و دانه‌های دیگر یا معادل آن شراب و روغن زیتون در آمد داشتند. ۲-هیپایس Hippeis یا اسواران با درآمد سالانه‌ای برابر با پانزده‌هزاروهشتصد لیتر ۳-

زیوگیتای Zeugitai یا جفتداران ، یعنی دارندگان جفت‌گاوشخم‌زن‌که درآمدشان در سال برابر با حدود هفتهزار و نهصد لیتر بود . ٤ ـ طبقهٔ چهارم ثتس Thêtés یا مزدگیران نامیده می‌شدند و کسانی بودند که درآمد سالانه‌شان کمتر از درآمد طبقهٔ سوم بود . بنابر قانون سولون‌تنها وابستگان‌به سه طبقهٔ نخست می‌توانستند در سازمانهای عالی سیاسی آتن و انتخاب مأموران مسئول رأی بدهند . اما حق انتخاب مأموران عالیرتبه، مانندآرخونها ،تنهابه طبقهٔ نخست داده شد .وابستگان به‌طبقهٔ چهارم حق انتخاب شدن‌برای هیچیك‌ازمقامات رسمی‌نداشتند، اما ازسوی دیگر دارای حق رأی در انجمن خلق برای انتخاب مأموران و گذراندن قانونها بودند و درست درهمین‌جا بودکه مهمترین تصمیمهای سیاسی و اجتماعی گرفته و قوانین لازم‌گذارده می‌شد ودرآن انجمن، وابستگان‌به طبقهٔچهارم همواره‌اکثریت اعضاء راتشکیل می‌دادند . طبقهٔ چهارم همچنین می‌توانستند دردادگاهها به عنوان اعضای هیئت داوران شرکت‌کنند. سه طبقهٔ نخست باید افراد سنگین‌اسلحه وطبقهٔ دوم وسوم سواران‌راتشکیل دهند. سولون‌گذشته ازاینها یك رشته قانون برای‌همهٔ زمینه‌های زندگی عمومی وخصوصی‌جامعهٔ‌تدوین‌کرد. به‌عنوان‌مرکزومظهرسازمان سیاسی‌جامعه،سولون، بوله Boulè یا شورای خلق رابنیاد نهاد؛ این‌شورا ازچهارصد نماینده ، یعنی صد نفر از هر یك از چهار فوله یا عشیرهٔ آتن و شهرهای دیگر آتیکاتشکیل می‌شد و نمایندگان‌ازمیان‌کسانی‌که خود رانامزدنمایندگی‌می‌کردند، انتخاب می‌شدند . از سوی دیگر وی اکلسیا Ekklesia یا انجمن خلق را که ازپیش وجود داشت ، اما وسیلهٔ نفوذ اشراف بود ، دگرگون ساخت . دراین انجمن‌اکنون همهٔ افراد جامعهٔ آتن می‌توانستند شرکت کنند ، حتی کسانی که دارای زمین اندك بودند یا اصلا زمین نداشتند . در این انجمن بودکه ، چنانکه اشاره شد ، تصمیم نهایی دربارهٔ قوانین وکارهای عمومی‌گرفته می‌شد و دربرابرآن ،مأموران عالیرتبه و نیز خود آرخونها پاسخگوی کارهایشان بودند . در کنار شورای‌خلق‌و

انجمن خلق، وی یك مؤسسهٔ دیگر را که بدان اشاره کردیم و دادگاه آرایوس‌پاگوس نام داشت، به شکل نیرومندترین سازمان حقوقی دولتشهر درآورد. این سازمان عملا بـر همهٔ زندگی عمومی و خصوصی افراد جامعه نظارت داشت و در کنار آن دادگاه هلیایا Hèliaia که به کارهای حقوقی و رسیدگی به دادخواستها ومحاکمات کیفری اختصاص داشت، نخستین‌گام در راه دفاع از حقوق مدنی و فردی افراد جامعه بشمار می‌رفت.

شکل نوینی که سولون به جامعهٔ آتن بخشید، از یك‌سو بسیاری از بی‌سامانیها و آشفتگیها و ستمگریها را از میان برداشت، اما از سوی دیگر از دیدگاه طبقات و قشرهای تهیدست و زیرفشار، یعنی کارگران مزدور و دهقانان بی زمین، آن‌گونه که باید دگرگونی بنیادی نبود. نخست اینکه امید آنان به تقسیم دوبارهٔ زمین‌باشکست روبروشد وازسوی دیگرفرمانروایان‌جامعه همچنان از میان توانگرترین قشرها یعنی زمینداران بزرك برگزیده می‌شدند، هر چند طبقات دیگر نیز اکنون می توانستند در شیوهٔ کار آنان نظارت داشته باشند. از سوی دیگر، اصلاحات سولون، ناگزیر و درهمان شکل خود سرانجام به زیـان طبقات‌بالای جامعه یعنی اشراف می‌انجامید وازخودکامگی، سود جویی و بهره‌کشی آنان جلوگیر می‌شد. چنانکه ارسطو می‌نویسد: «گروه دموکراتیك می‌پنداشتند که وی (یعنی سولون) به یك تقسیم جدید کلی زمینها دست می‌زد و اشراف می‌پنداشتند که وی همان سازمان پیشین را نگه‌می‌داشت یاآن را اندکی دگرگون می‌کرد. اما او با هر دو گروه مخالفت کرد.»[ارسطو، جمهوری آتن ـ فصل ۱۱، بخش ۲] بدین‌سان سولون ازهرسوهدف انتقاد وفریاد ناخورسندی می‌شد و چنانکه خود وی دریکی ازشعرهایش می‌گوید:

«بدیـن سبب از هر سویی از خود دفـاع کردم
مانند گرگی در میان گله‌ای از سگان شکاری.»

[همانجا ـ فصل ۱۲، بخش ۲]

طبیعی است که در این میان، سرسخت‌ترین دشمنان وی، در میان طبقهٔ اشراف یافت می‌شدند. ایشان با وجود دگرگون شدن نظام اجتماعی، همچنان تنها به سود خود می‌اندیشیدند و حتی برای خود سکهٔ ویژه می‌زدند. با اینهمه آزادشدگی کشاورزان بیگاریده و ازمیان رفتن وامها و گروگانها زیان بزرگی به منافع اشراف زده بود وروز به روز بر ناخشنودیشان افزوده می‌شد و بدین علت برای بازگرداندن همان نظام اجتماعی وسیاسی ارتجاعی پیشین می‌کوشیدند. در آتیکای‌آن روز، جامعه از لحاظ جای سکونت و کار خود به سه دسته تقسیم می‌شد. نخست اشراف و توانگران بزرگ زمیندار که املاک ایشان در زمینهای هموار دشت آتن جای داشت که بهترین و حاصلخیزترین زمینهای شهر بود و به این علت ایشان را پدیاکوی Pèdiakoi یا دشت‌نشینان می‌نامیدند و ارتجاعیترین طبقهٔ جامعه بشمار می‌رفتند. گروه دوم که زمینداران کوچکتر و کشاورزان توانگر و بازرگانان بودند و در سرزمینهای ساحلی پارالیا سکونت داشتند پارالی‌یوی Paralioi یا ساحل‌نشینان نامیده می‌شدند. گروه سوم که در نواحی شمالی کوهستانی وتپه‌سارشهرمی‌زیستند و بینواترین ورنجبرترین طبقهٔ جامعه راتشکیل می‌دادندیاکروی Diakroi یاکوهستانیان نام داشتند. درهنگام بروز پیکارطبقاتی و رقابت‌میان طبقه‌های سه‌گانهٔ اجتماع، گروه نخست‌که اشراف بزرگ بودند مردی رابه‌نام لوکورگوس Lukourgos بزرگ خاندان اتئوبوتادها Etéobutad به‌رهبری برگزیدند. گروه دوم یعنی افراد پارالی‌یوی که از قانون سولون دردادن حقوق مدنی‌وهمشهریگری به‌قشرهای وسیعتری از جامعه و محدود شدن میدان منافع خودشان ناراضی بودند، گرد مگاکلس Megaklès رهبر خاندان توانگر آلکمایونیدها Alkmaionidai جمع شدند. دراین میان‌گروه سوم نیزیعنی دیاکروی که از کشاورزان بینوا، پیشه‌وران و کارگران مزدور بودند و بدین علت

ناخوشنودترین طبقهٔ جامعه بشمار می‌رفتند درجستجوی رهبر بر آمدند وسرانجام دور مردی راگرفتند به‌نام پایسیستراتوس Peisistratos که خودش از خاندان شریف بود و در جنگ به عنوان فرمانده سپاه آتنی ، نبرد را به سود همشهریان خود از پیش برده بود . وی به یاری همراهان و هواداران خود درشورای خلق یا بوله توانست به‌تصویب برساند که گروهی به نام گرزداران در اختیار او گذارده شود . وی سرانجام به سال ٥٦١ پیش از میلاد ، فرمانروای آتن گردید و آرخون شد. اما دو گروه مخالف دیگر، یعنی نمایندگان توانگران کار را براو دشوار ساختند و به‌دست‌رهبران‌خودپایسیستراتوس‌را به‌سال ٥٥٦ از آتن‌راندندو بدین‌سان‌گروههای ارتجاعی‌موقتاً باردیگر نیرورا به‌دست‌گرفتند.وی‌مدت ده سال بیرون‌از آتن‌می‌زیست وسرسختانه به تلاش سیاسی خود ادامه می‌داد ، ودر این مدت توانست با در دست گرفتن استخراج طلا از معادن ناحیهٔ پانگایون Pangaion هزینهٔ لازم را برای گرد آوردن سپاهی و یاری به هواداران خود در میان طبقهٔ کوهستانیان در خود آتن ، تأمین‌کند . وی همچنین بامخالفان آتن سازش‌کرد ودرشهر اریتریا Eritria دربخش‌بوبویاکه‌آن رابه عنوان اقامتگاه ثابت خود اختیارکرده‌بود ،باخاندانهای نامدار محلی همبستگی زناشویی‌برقرار کرد و سرانجام به سال ٥٤٦ پیش ازمیلاد در نبردی‌که در ساحل خلیج ماراتون میان او و مخالفانش روی‌داد ، پیروز شد و شهرآتن را تصرف‌کرد و به اصطلاح یونانیان فرمانروای مطلق یا تورانّوس در آتــن‌گردید . پایسیستراتوس مدت سی‌وشش سال تامرگ خود به سال ٥٢٧ پ م فرمانروایی‌کرد .

دوران فرمانروایی پایسیستراتوس ،که به یاری بینواترین و رنجبرترین طبقهٔ جامعهٔ آتن یعنی کوهستانیان ، روی کار آمده بود ، پیش از هرچیز اشراف بزرگ زمیندار را ازمیدان سیاست بیرون راند . ایشان یا وادار به مهاجرت یاکم وبیش کشته شدند . سولون در آغاز کار پایسیستراتوس آتن را ترک گفته و به

جهانگردی پرداخته بود. اکنون فرمانروای تازه می‌توانست به‌اجرای نقشه‌های خود بپردازد. تقسیم دوبارهٔ زمینها انجام نگرفت، اما بسیاری از زمینهای اشراف را کـه مصادره کرده بود به دست کشاورزان بی‌زمین و کم‌زمین سپرد و پیش از هر کارکوشش خود را برای بهتر کردن و بالابردن تولید کشاورزی به‌کار برد. در روستاها دادگاههای محلی برپاکرد تا کشاورزان برای کارهای حقوقی خود به‌آمدن به شهر مجبور نباشند. شیوهٔ به‌اصطلاح وام دولتی را برای یاری به‌کشاورزان بی‌چیز به میان آورد و نیز برای غنی‌کردن خزانهٔ کشور و تأمین هزینه‌های لازم، مالیاتی برابر ده درصد درآمد سالیانه برای توانگران مقرر کرد. بازرگانی خارجی نیز به‌دست وی گسترش یافت و نیروی دریایی و کشتیرانی بازرگانی وسیعی پدید آورد. اصلاحات اجتماعی، برپاکردن ساختمانهای باشکوه عمومی و پیش از همه ایجاد آبروها و کاریزها درسراسر شهر و آب‌انبارهای بزرگ، زندگی مردم را بسی آسانتر و آسوده تر کرد. وی از بیرون آتن نیز صنعتگران و هنرمندان را به شهر فرا می‌خواند. شاعران نامداری مانند آناکرئون Anakréon نیز به‌سوی آتن روی آوردند و به دستور پایسیستراتوس گروهی از ادیبان مأمور شدند کـه تکه‌ها و دستنوشته‌های پراکندهٔ دو حماسهٔ بزرگ هومروس یعنی **ایلیاد** و **اودیسیوس** (اودیسه) را گردآورند و ویراسته کنند. بدین‌سان آتن در دوران فرمانروایی او بزرگترین مرکز فرهنگ و زندگی یونانی بشمار می‌رفت. وی هر چند سنت دموکراسی آتن را که پس از اصلاحات سولون، در اثر نفوذ و فعالیت و خرابکاری قشرهای ارتجاعی ناتوان و بی اثر شده بود، دنبال نکرد و روش فرمانروایی خودکامه پیش گرفت، اما از آنجا که وسیعترین گروهها و قشرهای جامعه هوادار او بودند، نخست به یاری ایشان پایه‌های حکومت خود را استوارکرد و سپس دردوران فرمانروایی خود در بهبود زندگی آنان و گسترش همه‌سویی زندگی اجتماعی و اقتصادی آتن کوشش فراوان به کار برد. به همین علت حتی مردی مانند سولون (که پایسیستراتوس نامه‌هایی

به وی نوشت و او را به بازگشت به‌آتن دعوت کرد) هرچند به‌آتن بازنگشت اما در یکی از پاسخهای خود به یکی از نامه‌های فرمانروا ، تصدیق می‌کند که او «بهترین فرمانروای خودکامه یا تورانوس» است .

کلایستنس و دموکراسی نوین آتن. پایسیستراتوس هنگام مرگ سه‌پسر داشت‌به نامهای هیپیاس Hippias ، هیپارخوس Hipparkhos وثسالوس Thesalos . دو پسر نخست ، پس از مرگ پدر حکومت را به دست گرفتند . هیپارخوس به کارهای سیاسی کمتر علاقه نشان می‌داد و بیشتر وقت خودرا به‌کارهای هنری و همنشینی‌با هنرمندان وشاعران می‌گذرانید ، تا اینکه‌به سال ۵۱۴به علت یك دشمنی‌خصوصی به دست دونفر از وابستگان‌به خانوادهٔ اشراف به نام هارمودیاس Harmodias و آریستوگیتون Aristogeiton در جشن بزرك سالانهٔ‌آتن کشته شد . برادر دیگر او هیپیاس که از آغاز نیز در واقع گردانندهٔ چرخ سیاست بود ، اکنون با آشفتگی وضع سیاسی رو برو بود . کشته شدن برادرش بدبینی و بدگمانی‌به همهٔ اطرافیان و دستیاران را در وی برانگیخت . در همین زمان فرمانروایی مطلق بیش ازپیش هواداران خودرا درمیان خلق ازدست می‌داد . رقیب بزرگ آتن، یعنی اسپارتا بر فشار سیاسی خود می‌افزود . آریستوکراسی اسپارتا همواره در صدد آن بود که آتن را منقاد سازد و نظام اجتماعی وسیاسی‌آن راکه به زیان نظام ارتجاعی‌سیاسی خود می‌دانست، از میان براندازد .خاندان اشرافی آلکمایونیدهادرآتن، در دوران فرمانروایی و قدرت پایسیستراتوس به دوستی و هواداری او تظاهر می‌کردند اما در باطن رقیبان او بشمار می‌رفتند وپس‌ازیك شورش نیم بند و نافرجام برضد حکومت آتن به دلفوی گریختند که در آنجا وابستگیهای خانوادگی داشتند . ایشان اکنون بار دیگر فرصت را برای راندن هیپیاس‌غنیمت شمردند و برای یافتن هواداران در میان خلق‌آتن ، شیوهٔ مردمفریبانه پیش‌گرفتند و پرستشگاه دلفوی Delphoi مشهور را که دچار حریق شده و سوخته بود ، بار دیگر

شکوهمندانه برپا کردند و با این‌کار توانستند هاتف پرستشگاه را به سود خود به‌سخن وادارندکه فرمانروایان اسپارتا راهر گاه برای‌غیبگویی‌نزد وی می‌رفتند، برضد آتن برمی‌انگیخت. سرانجام به سال ۵۱۰پ. م. رهبرخاندان لاکدایمون‌ها Lakédaimon در شهر اسپارتا به نام کلئومنس Kléomenès به آتن هجوم آورد و در نبردی که درگرفت هیپپیاس را شکست داد و پس از قرار داد متارکهٔ جنگ وی آزادانه و به اختیار خود به ناحیه‌ای به نام سیگایون که املاك خانوادگی در آنجا داشت رفت. رهبر خاندان آلکمایونیدها در آتن اکنون مردی بود به نام کلایستنس Kleisthenès که مدتی پیش از آن، چنانکه اشاره شد، به همراهی دیگرافرادخاندان خود، آتن را ترك‌گفته بود. وی اکنون پس‌ازشکست‌آتن‌به دست کلئومنس بار دیگر پیروزمندانه به آن شهر باز گشته بود. کلئومنس که خود را در آتـن بیگانـــه می‌دیـد، رهبری را بـه دست دوست خود به نام ایساگوراس Isagoras سپرد و وی را به سمت آرخون برجای نشاند. اما کلایستنس دربرابر وی پرچم مخالفت برافراشت. نمایندهٔ‌آریستوکراسی وارتجاع اسپارتا پیش از هر چیز می‌کوشید که بار دیگر در آتن پایه‌های سیاست اشرافی را استوار کند و نظام پیشین را به‌آنجا باز گرداند. اجتماع آن روزآتن تقریباً آمیخته‌ای از عناصر آتنی و بیگانگان شده بود. پیش از آن بنابر قانونهای سولون همهٔ کسانی که به عنوان صنعتگران و پیشه‌وران هنرمند به آتن مهاجرت کرده بودند، می‌توانستند درشمار همشهریان جای‌گیرند و بدین سان گروه زیادی از نواحی دیگریونان و بویژه پس‌ازسقوط دولت لیدیا به دست‌کورش‌بزرگ به‌سال ۵۴۶ و تصرف ایونیا و شهرهای آن به وسیلهٔ ایرانیان، به‌آتن روی‌آورده بودند. همهٔ مهاجران قبلا در دوران پایسیستراتوس در شمار همشهریان آتنی در آمده بودند، بی آنکه بنابرسنت باستانی قانوناً ورسماً توانسته باشند به‌یکی ازفوله‌ها یا عشایر آتنی وابسته شوند. این پدیده، بهانه‌ای به‌دست اشراف درآتن داد که می‌خواستند باردیگر نظام اجتماعی را بر پایهٔ خاندانهای معین‌آتنی برپاکنند و تا

جایی‌که امکان داشت مهاجران و خانواده‌های ایشان‌را از آتن بیرون برانند. از سوی دیگر باید دانست که در دوران حکومت پایسیستراتوس، ازمیان این‌گونه مهاجران، بازرگانان و پیشه‌وران توانگری پدید آمده بودند که بخشی مهم از ثروت آتن را در دست داشتند. مردمان آتن از توطئهٔ پنهانی اشراف خبر داشتند و می‌دانستندکه اگر اندیشهٔ اشراف تحقق می‌یافت، بار دیگر بیم آن می‌رفت که زمام‌سیاست شهر به‌دست‌سران خاندانهای اشراف می‌افتاد. دراین هنگام کلایستنس با آگاهی از خواست اکثریت مردم آتن، یعنی هم بینوایان و هم طبقهٔ نوخاستهٔ بازرگانان، پیشنهادکردکه‌جامعهٔ آتن‌را باتصویب‌قانونهای‌تازه‌ای ازنوسازمان‌بخشد، بدان‌گونه که همهٔ افراد آزادی که هم اکنون در شهر اقامت دارند بتوانند همشهری شوند. این پیشنهاد آتش‌خشم وعناد اشراف را تا به شکل حریق دامن زد. **ایساگوراس** بیدرنگ از پشتیبان اسپارتایی خود کلئومنس یاری خواست و این نیز به‌همراهی پاسداران شخصی خود به‌آتن‌آمد. کلایستنس برای‌پیشگیری از خونریزی و با آگاهی از اینکه مردم آتن، بار دیگر به حکومت اشراف تن نخواهندداد، میدان را رها کرد و به سال ۵۰۸ از آتن بیرون رفت. ایساگوراس و همدست اسپارتایی او و اشراف‌آتن، پس ازاین پیروزی هفتصد خانوار، یعنی همهٔ کسان وابسته به خاندان **آلکمایونید** را از آتن تبعید کردند و بدین وسیله مردم را ازرهبران محروم ساختند و آنگاه تصمیم‌گرفتندکه بوله (شورای خلق) را نیز منحل سازند. اما بوله مقاومت کرد. خلق آتن وبویژه، چنانکه اشاره شد، کوهستانیان و ساحل‌نشینان خود را مسلح و به گروه کلئومنس و هواداران او حمله‌کردند. اینان اکنون خود را با اکثریت مردم آتن روبرو یافتند که از لحاظ شماره چندین برابر هواداران خودشان بودند. بدین علت بهتر آن دیدند که‌آتن را ترک‌کنند. اما مردم راه گریز بر ایشان گرفتند. سرانجام کلئومنس توانست دست‌نشاندهٔ خود ایساگوراس رانیزدزدانه همراه خود ازشهر بگریزاند.

اماگروه بسیاری از هواداران وی به دست خلق آتن گرفتار شدند و مردم شهر آنان را در دادگاه آتن یعنی همان هِلیایا محاکمه کردند و به کیفر رساندند. کلئومنس از شکست خود و پیروزی شورشیان آتن بی اندازه آشفته شد وتصمیم گرفت‌که‌آنچه را وی‌شورش وعصیان‌می‌نامیدفرو نشاندوایساگوراس را فرمانروای خود کامهٔ آتن سازد. در بهار سال آینده به همراهی یکی ازفرماندهان همدست خود به‌نام داماراتوس Damaratos و گروهی دیگر به‌آتن حمله‌کرد. اما باردیگر پیروزی به دست‌نیاورد وهمدستانش‌که جنگ باآتن را به سود خود نمی‌دیدند، کنار کشیدند و سپاهیانشان نیز باز گشتند. سپاه آتن از پی ایشان رفتند و گروه بسیاری را اسیر و بقیه را، مانند سپاه شهر خالکیس تارومار ساختند وبرسرزمین ایشان چیره شدند و آن را میان هزار نفر آتنی پخش کردند.

اکنون خلق آتن کلایستنس را با بزرگداشت فراوان به آتن باز گرداندند ودراین سال برابر با ۵۰۶ پیش از میلاد وی را به سمت نخست آرخون برگزیدند و وی بدین‌سان توانست وامکان‌یافت‌که اندیشه‌های خود را برای دگرگون‌ساختن سازمان اجتماعی وسیاسی آتن تحقق بخشد. نخستین اقدام کلایستنس در راه تجدید سازمان اجتماعی‌آتن این بودکه همهٔ ساکنان آتیکا، چه‌کسانی‌که ازآغاز برخوردار از حقوق همشهریگری در آتن بوده‌اند، وچه آنان‌که با گذشت‌زمان از شهرها و نواحی دیگر یونان به آتن آمده و در آنجا اقامت گزیده و به کار پرداخته بودند، صرفنظر از وابستگیهای پیشین ایشان به یکی از خاندانها و عشایر آتنی،همه در صد دِموس Dèmos یا واحد خلق تقسیم شدند. هردموس‌یك واحد مستقل اداری واجتماعی‌بشمارمی‌رفت وبدین‌سان هرکسی،آتنی یا بیگانهٔ‌به آتن آمده‌که در یکی از این دموسها جای داشت خود به خود آتنی یا همشهری شمرده می‌شد و عنوان رسمی او عبارت بود از نامش و به دنبال آن نام دموسی‌که اکنون وابسته به آن بود. برای تنظیم این طرح، اکنون سراسر سرزمین‌آتیکا

به سه بخش اصلی تقسیم گردید : شهر ، حومه و نواحی ساحلی . از سوی دیگر هر یك از این سه بخش خود از ده قسمت کم و بیش مساوی تشکیل می‌شد که تریتوس Trittus یا « یك‌سوم » نام داشت و هر سه تریتوس حوزه‌ای را می‌ساخت که به‌نام گروهبندی پیشین شهر آتن فوله نامیده می‌شد ، در حالی‌که با مفهوم قبلی آن یعنی گروهبندی عشیره‌ای تنها نام مشترك داشت . پس هر تریتوس نمایندهٔ یکی از سه بخش اصلی آتن بود و چندین دموس در هر تریتوس یافت می‌شدند . هر یك از ده فوله نیز نام یکی از قهرمانان گذشتهٔ افسانه‌ای را به خود گرفته بود . اقدام دیگر کلایستنس این بود کــه تعداد نمایندگان مردم را در شورای خلق یا بوله که بنابر قانون سولون چهارصد نفر بود به پانصد نفر افزایش داد . بدین‌سان که از هر فولهٔ جدید پنجاه نفر ، آن هم، بنابر قرعه برگزیده می‌شدند . اکنون هر فرد آتنی که به سن هیجده سالگی می‌رسید ، به وسیلهٔ سرپرست دموس در آن هنگام ، که عنوان دمارخوس Dèmarkhos داشت ، نامش در فهرست همشهریان آتن ثبت می‌شد . اما اکنون دیگر امتیاز دارایی ، وضع طبقاتی و وابستگی به یکی از خاندانها معیار تعیین کنندهٔ همشهریگری نبود و بدین‌سان هر فرد آزاد ـ اما نه بردگان ـ آتنی هجده ساله می‌توانست از راه قرعه که در حوزهٔ دموس وی انجام یافته بود، به‌عضویت بوله درآید ،که اکنون بنــابر قانون کلایستنس تنها و مهمترین مرکز سازمان سیاسی و قانونگذاری آتن به شمار می‌رفت . چگونگی ادارهٔ بوله این بود که سال به بخشهایی شامل ۳۵ و ۳٦ و در سالهای کبیسه‌دار ، به ۳۸ و ۳۹ روز تقسیم شده بود و طی هر یك از این بخشهای سال ، پنجاه نفر از نمایندگان برگزیدهٔ فوله‌ها، ادارهٔ کارهای همگانی وسیاسی را به عهده داشتند. شورای خلق یا بوله ،هنگام تشکیل جلسه‌های خود ،به ده بخش ،هر یك دارای پنجاه عضو، یعنی بنابر تعداد فوله‌ها و نمایندگان برگزیده شده از آنها تقسیم می‌شد . این ده بخش پروتانایس Prutaneis نام داشتند و هر یك از آنها پشت سرهم به مدت ۳۵ یا ۳٦

روزسرپرستی جلسات بوله را بر عهده داشتند. اعضای شورای خلق همچنین برای شرکت در هر یك ازجلسات آن پولی دریافت می‌کردند ودرجشنهای ملی همگانی جایگاه ویژهٔ خود داشتند و در مدت عضویت در بوله از خدمت ارتشی نیز معاف بودند. در هر یك از جلسات روزانه از میان پروتانایس یا سرپرستها، به قرعه یك نفر برای ریاست جلسه در آن روز با عنوان اپیستاتس Epistatès انتخاب می‌شد که کلید دروازه‌های شهر و دفترها و اسناد و نیز مهر حکومتی را در دست داشت. بدین‌سان، بنابر سازمان نوین، هرفرد آتنی می‌توانست با قرعه یك سال عضو شورای خلق بشود.

در دموکراسی نوین آتن امتیازهای خانوادگی و مالکیت به‌شکل پیشین آن ازمیان رفت. اما انتخاب آرخون، یعنی بالاترین مقام‌دولتی همچنان بر پایهٔ امتیاز ثروت قرار داشت وقشرهای پائین اجتماع ازین مقام محروم بودند. این امتیاز نخست پس از کشاکشهای فراوان به سال ٤٥٦ پیش از میلاد برداشته شد. بدین‌سان می‌توان گفت که دموکراسی کلایستنس پیش از هرچیز بر پایهٔ منافع طبقهٔ میانی استوار بود، با اینهمه به تناسب شرائط زمان پیشرفت اجتماعی بزرگی بشمار می‌رفت. یونانیان آن زمان، این سازمان نوین آتن را ایسونومیا Isonomia یعنی برابری حقوق نامیدند. اما باز هم کشاکشها و پیکارهای طبقاتی در آتن نه تنها از میان نرفت بلکه با گذشت زمان هرچه برجسته‌تر شکل می‌گرفت و آشکارمی‌شد. درست در طی همین دوران بود که جامعهٔ برده‌دار آتن، اندك اندك شکل نهایی به خود می‌گرفت و برده‌داری، چنانکه بزودی خواهیم دید، نشانهٔ مشخص کنندهٔ نظام اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آتن و یونان گردید. آری جامعهٔ آتن برای افراد آزاد خود ایسونومیا را پدیدآورد و ایشان می‌توانستندکم و بیش از حقوق برابر اجتماعی برخوردار باشند. اما چنانکه مورخ نامدار یونانی سدهٔ اول پیش از میلاد دیودوروس Diodōros در تاریخ خود می‌نویسد: «برابری در پیش قانون

بدون برابری درمالکیت بیهوده است! » (دیودوروس. تاریخ. جلد ۲، بخش۳۹).

اسپارتا. در مقایسه باآتن، اسپارتا تقریباً درسراسر دوران تاریخ یونان باستان مظهرومرکزارتجاع وواپسماندگی‌سیاسی بشمارمی‌رود. آغاز تاریخ آن‌شهر در افسانه فرو رفته است. ساکنان آن‌را شاخه‌ای از اقوام دوری که ناحیهٔ **لاکونیا** را نزدیك به‌پایان سدهٔ یازدهم پیش ازمیلاد اشغال کردند، تشکیل می‌دادندکه با هجوم خود، ساکنان پیشین آن راکه ازاقوام آخایا بودند، بیرون راندند وخود سروران آن سرزمین شدند. ایشان سرزمینهای اشغالی و ساکنان کشاورز آن را میان خود، بر اساس خانواده‌ها، به‌بخشهای برابر تقسیم‌کردند که هر یك از این بخشها یك **کلروس** Klèros نامیده می‌شد و شمارهٔ آنها در حدود ده هزار بوده وهریك نزدیك به بیست هکتار را دربر می گرفته است. در حدود سال نهصد پیش ازمیلادایشان‌بهترین‌وبزرگترین‌بخش‌لاکونیاراکه **اسپارتا یالاکدایمون** Lakèdaimōn نام داشت‌مرکز سپاهی خود قرار دادند و نام‌اسپارتیاتای Spartiatai برخودنهادند و در واقع گروه مسلط و فرمانروا بر جامعه‌ای که اکثریت آن‌کشاورزان بودند بشمار می‌رفتند. شمارهٔ آنان هرگز بیش‌از ده‌هزار نفر نبوده‌است، بدان‌سان که با گذشت زمان وسنت انحراف‌ناپذیرشان که عناصر بیگانه را درخودراه ندهند، از تعدادشان اندك‌اندك کاسته می‌شد. درنیمهٔ سدهٔهشتم‌پیش ازمیلاد(۷۵۰) اسپارتیاتها سرزمین همسایهٔ غربی خود مسنیا Messènia را پس از جنگهای خونین فراوان مسخرکردند و ساکنان آن را به اسارت و بردگی کشیدند، که بزودی دربارهٔ آنان سخن خواهد رفت. رفتار فاتحان با ساکنان سرزمین تسخیر شده، چنان سنگدلانه و نا انسانی بود که کینه‌ای ژرف در دل اسیر شدگان پدید آورد و انگیزهٔ شورشهای خونین گردید. در حدود سال ۶۰۰ پیش از میلاد، مردم مسنیا شورش وپیکاری سخت ودشوار آغازکردند و نزدیك‌بودکه اسپارتا ازپای درآید. اما سرانجام پیروز شد و شورش را فرونشاند. از آن پس همیشه اسپارتیان از

شورش مردم برده شده نگران و بیمناك بودند. بار دیگر به سال ٤٦٤ پیش از میلاد شورش بزرگی در مسنیا درگرفت که نزدیك به ده‌سال طول کشید و سرانجام درهم شکسته شد. بدین علت اسپارتیان سپاهیگری و جنگندگی را شیوهٔ زندگی خود پذیرفتند و به این منظور از آغاز سدهٔ ششم پیش از میلاد، جامعهٔ خود را به گروهبندیهایی تقسیم کردند که هریك را **کوسموس** Kosmos می‌نامیدند. هر اسپارتیایی از هنگام تولد به یکی‌از کوسموسها پیوسته بود و حتی چنان دراین باره سخت می‌گرفتند که نوزادگان را به سرپرستان نشان می‌دادند تا اگر ایشان را ناتوان و بیمار می‌یافتند به کام مرگ می‌فرستادند! جوانان را از آغاز به شیوهٔ بسیار سخت سپاهیگری پرورش می‌دادند و مردان بخش بزرگی از سال را دور از خانواده‌های خود درسربازخانه‌ها می‌گذراندند وزندگی مشترکی داشتند.

ساختمان اجتماعی اسپارتا. جامعهٔ اسپارتا به سه طبقهٔ اصلی تقسیم می‌شد. نخست اسپارتیاتها یعنی طبقهٔ برگزیده و مسلط جامعه که درعین‌حال بزرگترین زمینداران بودند. دوم **پری اویکوی** perioikoi که‌شمارهٔ آنان‌درحدودسی‌هزار نفر بودواز اسلاف اقوام آخایا در لاکونیا بودند که پس از هجوم دوریان زیر سلطهٔ ایشان قرار داشتند. افراد این طبقه می‌توانستند دارای زمین ومالك اموال خود باشند، اما از حقوق مدنی و سیاسی محروم بودند ونمی‌توانستندبا وابستگان به اسپارتیاتها زناشویی کنند. کار ایشان کشاورزی زمینهای خود و نیز صنعت و کارهای دستی بود که طبقهٔ نخست هرگز به آن نمی‌پرداختند. طبقهٔ سوم که بزرگترین وانبوهترین طبقهٔ جامعهٔ اسپارتا را تشکیل می‌دادند با تعدادی در حدود دویست هزار نفر **هایلوتای** یاهلوتای Heilōtai_Hèlotai نام‌داشتند. نامگذاری‌ایشان رااز‌شهری می‌دانند به‌نام هلوس Hèlos درساحل جنوبی‌که درآغاز دوریان‌آن را مسخرکرده و ساکنانش را به بردگی کشیده بودند. **هلوتها** در واقع بردگان دولت اسپارتا بشمار می‌رفتند ودولت، ایشان و خانواده‌هایشان را در میان **کلروسها** برای شخم

وکشت زمین در اختیار اسپارتیاتها می‌نهاد. این نظام بردگی، ویژهٔ شهر اسپارتا بود؛ و در حالی‌که در شهرهای دیگر یونان، بردگان متعلق به‌همگان بودند، در اسپارتا هلوتها بردگان دولتی به شمار می‌رفتند. اینان مجبور بودندکه درست نیمی از فراورده‌های سالانه را مانندگندم، شراب، پنیر، روغن و مانند آن به مالکان زمین بپردازند و بانیمی دیگر به سختی زندگی خود و بستگانشان را بگذرانند. البته قانون مقرر کرده بودکه کارفرمایان حق کشتن، فروختن یا آزادکردن آنان را نداشتند. در جنگها نیز هلوتها به عنوان سپرداران یا سربازان سنگین اسلحه وهمچنین گاه‌کمانداران به‌کار می‌رفتند ودر نیروی دریایی نیز به عنوان ملوانان از ایشان استفاده می‌شد. فقط افرادی که در هنگام جنگ ازخود دلیری و توانایی فوق‌العاده نشان داده‌بودند، می‌توانستند آزاد شوند، اما همچنان از حقوق سیاسی و مدنی محروم می‌ماندند. وجود گروه انبوهی از هلوتها همواره برای دولت اسپارتا مایهٔ نگرانی و بیم بود و بدین علت در اسپارتا گروهی به نام کروپتیا kruptèia تشکیل یافته بود که جوانان اسپارتی هر سال هنگام ورود به خدمت سپاهیگری درشهرها وروستاها پراکنده می‌شدند وافرادی ازهلوتها راکه مشکوک و مظنون و منشاء خطر شورش سیاسی تشخیص داده می‌شدند، آرام و بی‌صدا نابود می‌کردند! بدین‌سان اسپارتا همواره به‌هلوتها به‌دیدهٔ بدگمانی و بیم می‌نگریست شاعری اسپارتی به‌نام تورتایوس درسدهٔ هفتم پیش از میلاد، هلوتهارا به «خرانی با بار افزون» همانند می‌کند!

در سازمان سیاسی اسپارتا، حکومت در دست دو شهریار یا فرمانروا بود که آرخاگتس Arkhagètes نام‌داشتند. اما مرکز سلطهٔ واقعی‌سیاسی گروسیا Gérousia یا انجمن سالخوردگان بوده است دارای ۲۸ یا ۳۰ عضو از مردانی که به شصت سالگی رسیده بودند و از میان اشراف برگزیده می‌شدند. جلسات آن هر بار زیر سرپرستی شهریاران تشکیل می‌شد و وظیفهٔ آن مشاوره و کنگاش درکارهای مهم

کشوری و گرفتن تصمیمهای لازم بود که سپس به انجمن‌مردم‌یا آپلا Apella تسلیم و دربارهٔ آنها رأی نهایی داده می‌شد. در این انجمن جدید همهٔ اسپارتیاتهاکه به سن سی سالگی رسیده بودند می‌توانستند انتخاب شوند و تصمیمهای لازم در آن، به جای رأی‌گیری با فریاد موافق یا مخالف به تصویب می‌رسید یا رد می‌شد. در کنار اینها یك گروه پنج نفری نیز به نام افوروی Ephoroi وجود داشت که اعضای آن هر سال از میان اسپارتیاتها انتخاب می‌شدند و سلطهٔ کامل و اختیارات همه جانبه داشتند و وظیفهٔ ایشان سرپرستی مطلق در همهٔ کارهای زندگی سیاسی و خصوصی جامعه بود و حتی بر کاردوشهریار واعضای انجمن سالخوردگان نیز نظارت می‌کردند. اینان در واقع مظهر خودکامگی وفرمانروایی طبقهٔ اشراف دراسپارتا بشمار می‌رفتند. بدین‌سان دیده می‌شود که سازمان اجتماعی و سیاسی اسپارتا در مقایسه باآتن بسیار عقب مانده‌تر و نامتمدنتر بوده است و به همین علت آهنگ رشد و پیشرفت اقتصادی وفرهنگی آن نیز هرگز به‌پایهٔ آتن نرسید و در مرحلهٔ یك جامعهٔ دهقانی باقی مانده بود. سرمایهٔ دولت از راه مالیاتهای سنگین که بر طبقهٔ دوم اجتماع تحمیل شده بود وسپس‌از بهره‌کشی بیرحمانه و بی‌پایان‌ازهلوتها و سرانجام غنائم جنگی فراهم می‌آمد. رشد بازرگانی بسیارکند و محدود بود، زیرا کشتیهای بازرگانی بیگانه حق ورود به آبهای کرانه‌ای اسپارتا را نداشتند!

ایونیا، نخستین زادگاه فلسفه
(میلتوس)

ایونیا Iōnia، چنانکه اشاره شد، بخشی‌بود ازسرزمین یونان‌باستان واقع در مغرب آسیای صغیر (کشور ترکیه کنونی) که از شمال به کشور لیدیا، از خاور به آسیای صغیر، ازباختربه دریای اژه و ازجنوب به‌دنبالهٔ شرقی دریای مدیترانه محدود می‌شده است. این بخش از یونان، پس‌از هجوم دوریان به‌نواحی مرکزی یونان و آتیکا و آغاز جنبش مهاجرت ازسال ۷۵۰ پیش از میلاد به‌بعد،

چنانکه اشاره کردیم ،به دست بخشی از اقوام یونانی به نام ایونیان ، در کرانه‌های باختری آسیای صغیر بنیاد نهاده شد . مهاجرانی که از نواحی مرکزی یونان و پلوپونسوس به سوی شمال وخاور و باختر روانه شدند ،انگیزهٔ اصلیشان یافتن زمینهای جدید برای کشاورزی وسپس امکان دادوستد کالاها باسرزمینهای دیگر بوده است . جنبش مهاجر نشینی یونانیان با سرعت شگفت‌انگیزی پیش می‌رفت وبه‌هر سو کشیده می‌شد و شهرهای فراوان نو ، بنیاد می‌گردید . ایونیا ،درهمان نخستین دوران جنبش مهاجر نشینی در بخش باریکی از کرانه‌های باختری آسیای صغیر تأسیس‌شد و بزودی شهرهای مهمی‌پدیدآمد. درسدهٔ هفتم‌وششم‌پیش‌ازمیلاد، ایونیا درآسیای صغیر دارای دوازده شهر بوده است به‌نامهای : میلتوس Milètos، افسوس Efesos ، کولوفون Kolofon ، جزیره‌های ساموس و خیوس ، و شهرهای پرینثوسPerinthos ، فوکایا Fokaia،کلازومنای Klazoménai ، اروثرای Eruthrai ، تیوسTéos ، پری‌ینه Priène و اسمورنا Smyrna یا ازمیر کنونی . از این شهرها و بویژه در آن میان میلتوس Milètos بزرگترین ومهمترین شهر آن ، درکرانه‌های دریای سیاه بیش‌از ۹۰ شهرمهاجرنشین بنیاد کردند. مهاجران میلتوس ، چنانکه اشاره شد ، حتی در سرزمین مصر باستان ، یعنی کرانه‌های شمالی آن کشور ، شهر ناوکراتیس را پایه‌گذاردند . درشمال نیز ، شبه‌جزیرهٔ خالکیدیکه Khalkidikè با سه بازوی آن به سوی دریا اقامتگاه ایونیان شد . شهرهای مهاجرنشینی‌که به دست اهالی میلتوس در کرانه‌های دریای سیاه پدید آمد ، اهمیت بازرگانی و اقتصادی فراوان داشت . شهر مهم سینوپه Sinopé در کرانه های جنوبی دریای سیاه و کراسوس Kérasous ودیگران همه درشمارمهمترین راهها وبنادربازرگانی دریایی بوده‌اند ، و در آن زمان برای مردم ایونیا منابع بزرگ بازرگانی با سرزمینهای شمالی و جنوبی بشمار می‌رفتند و از همین بنادر بود که انواع دانه‌ها ، پشم ، پوست و سنگهای گرانبها را به ایونیا می‌رساندند و بیش‌از همهٔ

اینها شاهراههای ورود مهمترین کالا برای زندگی اقتصادی یونان آن دوران، یعنی بردگان بودند.

در میان شهرهای ایونیا در آن زمان، میلتوس به صورت مهمترین و بزرگترین مرکز زندگی اجتماعی و اقتصادی درآمده بود. وضع جغرافیایی آن که درکرانهٔ دریا و مصب رود مایاندروس(مئاندر) Maiandros جای داشت، آن را به عنوان یکی از بندرهای مهم ومراکز پیشه و بازرگانی درآورده بود. کشتیهای بازرگانی از هر سوی دریای مدیترانه وکرانه‌های آفریقا به این بندر می‌آمدند و شاهراه بازرگانی دریایی میان مصر، فوینیکه (فنیقیه)، جزایر کرتا و رودس بشمار می‌رفت. کالاهایی مانند روغن زیتون، انجیر خشك، بافته‌های پشمی، ظرفهای سفالین ازمیلتوس صادر می‌شد وکالاهای‌گوناگون دیگر از سرزمینهای آشور وبابل، مصر و ایران و حتی هند نیز از راه این بندر وارد می‌شد و به شهر ساردیس Sardeis پایتخت کشور لیدیا می‌رفت.

سازمان سیاسی ایونیا از نخستین سالهای تأسیس شهرهای آن به شکل دولتشهرهای مستقل و به دست اشراف موروثی‌که زمینداران بزرك بودند، اداره می‌شد. اما باگذشت زمان و نیرو گرفتن طبقهٔ بازرگانان وصنعتگران، حکومت بر پایهٔ فرمانروایی چند تن و کارهای سیاسی به وسیلهٔ «انجمنهای خلق» انجام می‌گرفت. اما همواره، در هر شکل آن، دارایان بر نادارن فرمان می‌راندند. در سدهٔ هفتم پیش‌ازمیلاد، همسایهٔ ایونیا کشور لیدیا(Lydia یا لودیا) وپایتخت‌آن شهرساردیس‌بودکه پس ازافول قدرت سیاسی‌کشور فروگیا(Phrygia یا فریگیا) درحدود سال ۶۸۰ پیش از میلاد، به شکل نیرومندترین دولت آسیای صغیر درآمده بود وبرسرآن زمینداران بزرك ونیز نمایندگان بازرگانان توانگر جای داشتند. در آن هنگام فرمانروای لیدیا گوگو Gugu که یونانیان وی را گوگس Gugés می‌نامیدند بود و در زمان وی بود که برای نخستین بار

پول سکه، چنانکه درصفحات پیش اشاره شد، در لیدیا وسپس از آنجا به ایونیا راه یافت. گوگس توانست هجوم اقوام نیمه وحشی وصحرانشین کیمریان[1] را واپس براند، اما سرانجام در هجوم دوبارهٔ آنان به سال ٦٥٤/٦٥٢ درجنگ کشته شد. وی از دیر باز قصد داشت که ایونیا را به زور به قلمرو خود ملحق سازد. پس از وی پسرش آردوس (Ardus یا آردیس) نیز در صدد تحقق بخشیدن به نقشهٔ پدرش بود، اما پیروزی نیافت. جانشین وی سادیاتس Sadyattes نیز اندکی پس ازسال ششصد پیش‌ازمیلاد به میلتوس هجوم‌آورد، اما جنگ به‌طول انجامید وپیروزی به دست نیاورد. پس‌از وی پسرش آلیاتس Alyattes (٦٠٥-٥٦٠ پ. م) نیز به میلتوس حمله آورد و پس از مدتی نبرد کار به سازش انجامید، درحالی‌که شهر اسمور به چنگ وی افتاد وویران شد. نیرومندترین ونامورترین فرمانروایان لیدیا مردی بود به نام کرویسوس (Kroisos یا کرزوس) که از سال ٥٦٠ تا ٥٤٦ پیش‌از میلاد فرمان راند ودرتوانگری درجهان باستان افسانه شده بود. به دست وی بودکه‌آن شهرهایی از ایونیا نیزکه پیش از اومستقل مانده بودند، به‌قلمرو سیاسی لیدیا پیوسته شدند. اما وی را نمی‌توان چونان عنصری بیگانه و وحشی دربرابر یونانیان آسیای صغیر دانست؛ زیرا فرهنگ و شیوهٔ زندگی یونانی در کشور و دربار وی نیز نفوذ کرده و انتشار یافته بود. بدین‌سان فرمانروایی او نه تنها برای زندگی اجتماعی و اقتصادی ایونیا زیان نداشت، بلکه به گسترش بیشتر آن یاری می‌کرد و بویژه مانعهایی‌که پیش‌ازآن برسرراه بازرگانی وجود داشت، اکنون ازمیان برداشته شده بود ومی‌توان‌گفت‌که باوجود نداشتن استقلال کامل سیاسی، ایونیا در سدهٔ ششم از لحاظ پیشرفت زندگی اقتصادی، صنعتی و

---

۱) در بارهٔ کیمریان نگاه کنید به‌کتاب بسیار محققانهٔ دیاکونوف به نام: تاریخ ماد، ترجمهٔ فارسی. تهران - ١٣٤٥. فصل سوم، ص ٢٨٥ به بعد.

فرهنگی پیشرفته‌ترین نواحی یونان بود .

باروی‌کارآمدن کورش بزرگ (۵۲۹-۵۵۹ پ . م) در ایران ، تعادل سیاسی در جهان آن روز برهم خورد . کورش که توانسته بود درسال ۵۵۰ پیش ازمیلاد آستیاگس Astyages (۵۵۰-۵۸۵ پ . م) واپسین شهریار ماد را از سرراه بردارد و نیروی متمرکز سیاسی در ایران پدید آورد ، اکنون رو بـه سوی همسایـگان و رقیبان سیاسی خارجی آورد و پیش از همه در صدد برآمد کـه همدست بـزرگ شهریاران ماد ، یعنی‌کشور لیدیا را ازپیش پای بردارد . زیرا می‌دانیم‌که به‌سال ۵۸۵ پیش از میلاد ، پس از جنـگی کـه میان آلیاتس و کیاکسارس (هوخشتره) Kyaksarès (۵۸۵-٦٢٤ پ . م) شهریار ماد درگرفت و سرانجام کار به سازش و آشتی میان آن دو کشید ، آریانیا دختر آلیاتس بـه همسری آستیاگس پسر کیاکسارس درآمد و بدین‌سان کرویسوس نیز با پادشاه ماد خویشاوند بود .

کرویسوس ، اکنون به سال ٥٤٦ به دستیاری دولت اسپارتا خود را برای جنگ بـا کورش کـه به سوی لیدیا روان شده بود ، آمـاده کرد و در کنار رود هالیس (قزل‌ایرماک کنونی) در کاپادوکیا با ارتش ایران روبرو شد . کورش وی را با ارتشش تـا درون کشورش واپسراند و پس از دو هفته شهر ساردیس را به تصرف آورد وکرویسوس را نیز اسیرکرد . پس از فرو ریختن بنیادکشور لیدیا ، اکنون ایونیا نیز که تا کنون در زیر نفوذ سیاسی و فرمانروایی لیدیا بود معرض هجوم ارتش ایرانیان قرارگرفت . امانکتهٔ تاریخی برجسته دراین میان این‌است که‌کورش ، پیش از نبرد نهایی خود با لیدیا ، به شهرهای ساحلی یونان دردریای اژه پیشنهاد همکاری کرد . اما این شهرهاکه زمانی دراز زیر نفوذ لیدیا بودند و طبقهٔ بازرگان‌آن درواقع حکومت وسیاست را در دست داشتند و ازراه دادوستد باسرزمینهای دیگرسخت توانگرشده بودند ، تن به همکاری با ایرانیان ندادند و نیز از آنجا که هرگز یکپارچگی سیاسی در میان آنان وجود نـداشت در دام

فریب یکی‌از اهالی لیدیا به نام پاکتیاس Paktyas افتادند‌که مورد اعتماد کورش و از سوی وی به سرپرستی خزانه در ساردیس گمارده شده بود. پاکتیاس بادادن پولهای فراوان شهرهای ایونیا را بـه شورش و ایستادگی در برابر کورش برانگیخت. اما کوشش این شهرها بی‌نتیجه ماند و فرمانـده سپاه کورش به نام هارپاگوس Harpagos مقاومت ایشان را درهم شکست و شهرهای ایونیا که نمی‌-تـوانستند یگانگی و یکپارچگی هدف و نقشهٔ سیاسی داشته باشند، یکایك بـه اشغال ارتش ایران درآمدند و وادار شدند‌که هر سال خراج فراوان بپردازند و حتی در ارتش ایران نیز خدمت کنند. در میان این شهرها، تنها میلتوس بود که دور اندیشی سیاسی را فراموش نـکرد و در جنگ با ایـرانیان شرکت نجست و پیشنهاد کورش را به همکاری پذیرفت ودرشمارمتحدان ایران درآمد وهمچنان وضع مستقل داخلی خود را نگه‌داشت، بویژه اینکه ایرانیان کمتر در سازمانها و کارهای داخلی ایونیا دگرگونی پدید آوردند بلکه در شرایط تازه نیزهمچنان می‌توانستند بازرگانی و فعالیت اقتصادی خود را تا درون آسیا و خاور زمین گسترش دهندو بدین‌سان فرهنگ یونانی و بویژه میلتوس شکفته می‌شد و برثروت طبقهٔ بازرگانان و صنعتگران توانگر افزوده می‌گردید. حتی کشاکشهای میـان خاندانهای‌اشراف نیزهمچنان ادامه یافت.

تا اینکه در سال ۵۰۰ یا ۴۹۹ پیش‌از میلاد مردم ایـونیا برضد ایـرانیان شورش آغازکردند. علت این شورش را باید در اینجا جستجوکردکه فرمانداران خودکامه‌ای که از سوی ساتراپ ایرانی، برشهرهای ایونیا گماشته شده بودنـد، اندك اندك با مقاومت طبقهٔ بازرگان روبـرو می‌شدند که پرورده های خود ایـن فرمانداران وبرخوردار ازپشتیبانی ایشان بودند. زیرا نفوذ بازرگانی فوینیکیان (فنیقیان) و یونانیان قارهٔ اروپایی یونان، منافـع ایشان را تهدید می‌کرد. از سوی دیگر کامبیز قبلا بـه سال ۵۲۵ مصر را بـه تصرف آورده بود و در نتیجه

شهرهای مهاجرنشین یونانی‌ومصر، مانند **ناوکراتیس** ازلحاظ اقتصادی واجتماعی پژمرده‌شده‌بودو نیزپس‌ازلشکرکشی‌داریوش برضد **اسکوثای یااسکیتها**[1] (یابنابرمنابع شرقی **ایشکوزای**) درحدودسال۵۱۳، ایرانیان‌تنگهٔ **داردانل** و **بوسفوروس** را زیرنفوذ ونظرگرفته بودند وبدین‌سان برای بازرگانی‌یونانیان در دریای سیاه دشواریهایی پدیدآمده بود. انگیزهٔ معنوی وذهنی نیزدر این میان روحیهٔ آزادیجویی مردم ایونیا بود که می‌کوشیدند خود را ازبند سلطهٔ بیگانگان ودست‌نشاندگان‌ایشان رهاسازند.دراین‌هنگام، اشراف‌زمیندارازین وضعیت‌به‌سودخودبهره‌برداری‌آغاز کردند و رهبرآنان به نام آریستاگوراس **Aristagoras** داماد و جانشین فرمانروای خودکامهٔ میلتوس به‌نام هیستیایوس **Histiaios** که‌درآن هنگام درشهرشوش زندانی بود، به‌تحریك وی ازراه یك پیام محرمانه، فرصت را برای برانگیختن مردم به شورش غنیمت شمرد. آریستاگوراس خودکامگی را کنار نهاد ورهبری شورش را به دست‌گرفت. خود کامگان شهرهای دیگر ایونیا نیز ازوی پیروی‌کردند. وی‌ازآتن و اسپارتا یاری خواست، اما ازآنجا که این دو شهر خود دشواریهایی داشتند، نتوانستند آن گونه‌که باید به‌شورشیان یاری‌کنند. اسپارتا اصلا سر باز زد وآتن نیز تنها ناوگان کوچکی دراختیار نهاد که نقش مهمی نداشت. شورش مردم ایونیا چندسال‌طول‌کشید، اما کوششهای ایشان بی نتیجه ماند و سرانجام به سال۴۹۴ پیش‌ازمیلاد، ساتراپ‌ایرانی **آرتافرنس**، مقاومت‌یونانیان‌رادرهم‌شکست. شهر میلتوس به‌تصرف درآمد و بخش جنوبی آن به آتش کشیده شد. مردان ساکن این‌شهر را از دم تیغ گذراندند و زنان وکودکان به بردگی درآمدند. کسانی راکه جان به در برده بودند، به سوی شهر شوش در جنوب باختری ایران گسیل داشتند و سرانجام داریوش آنان را در **آمپه** نزدیك رود دجله‌مستقرساخت. هیستیایوس که در این میان توانسته بود داریوش را متقاعد سازد که تنها وی از

---

۱) دربارهٔ اسکیتها نگاه‌کنید به همان کتاب دیاکونوف: تاریخ ماد. ص۳۰۱ به‌بعد.

عهدهٔ فرونشاندن‌شورش می‌تواند برآید، اززندان آزادشدوروانهٔ یونان‌گردید. اماقصد وی درواقع فریب‌دادن‌ساتراپ‌آرتافرنس بود. اما وی به‌هنگام فریب او را آشکار ساخت وبدین سان‌هیستیایوس وادار شد به خیوس بگریزد و هنگامی هم که ازمیلتوس، شهر جایگاه فرمانروایی پیشین خود یاری خواست، پاسخ نا امید کننده‌ای دریافت داشت و وادار شد سر به دریا گذارد و راهزنی دریایی کند. سرانجام، درحین تاراج یکی از شهرها دستگیر و به شهر ساردیس‌آورده شد و آرتافرنس وی را برتیرك دار نشانید و کشت. از آن به بعد میلتوس دیگرروی آبادی پیشین را ندید و شمع فلسفه ودانش نیز در آنجاخاموش شد وبه شهرهای دیگر و مستعمرات یونانی درایتالیا انتقال‌یافت. اما درهمین میلتوس بود که‌پیش از آن، در دوران شکفتگی و گسترش جامعهٔ آن، نخستین شکوفه‌ها و گلهای فلسفه پدید آمدند وپایهٔ یک جهان‌بینی نوین عقلی نهاده شد و مکتبی پدیدآمد که در تاریخ به مکتب میلتوس یا ایونیا مشهور شده است.

نگاهی به نظام اقتصادی و تولیدی یونان وگسترش آن

در دوران پیش‌از سدهٔ ششم قبل از میلاد، شهرهای سرزمین اصلی یونان دارای اقتصاد کشاورزی بودند و تولید بیش از هرچیز تولید کشاورزی بود. این وضع دربسیاری ازشهرها حتی درطی سدهٔ پنجم، یعنی دوران شکفتگی وپیشرفت تمدن یونانی، همچنان باقی مانده بود و در نواحی بزرگی مانند **اِپیروس، آیتولیا، آکارنانیا** و نیز در **تسالیا**، **بویوتیا**، **لوکریس** وشهرهای **پلوپونسوس** اقتصادکشاورزی همچنان شکل اصلی تولید را تشکیل می‌داد. تولید گندم در تسالیا به اندازه‌ای بود که حتی به آتن صادر می‌شد و احشام نیز در آنجا پرورش داده می‌شد وصادر می‌گردید. بویوتیا نیز فرآورده‌های کشاورزی خود را، مانند ماهی، صادرمی‌کرد. بدین‌سان زندگی اجتماعی و سیاسی این نواحی نیز در طی این دوران همچنان

واپس مانده بود . زمینهای حاصلخیز در دست زمینداران بـزرگ طبقهٔ اشراف بود و نیروی اصلی تولید در آنها روستاییان فقیر و بیش‌ازهمه بردگان وابسته به‌زمین بودند ، که چنانکه دیدیم ، گروه بسیاری از آنان روستاییان دامداری بودندکه به‌جای بازپرداخت وام خود برای دارندگان زمین بیگاری می‌کردند. در اسپارتا نیز، چنانکه‌گفته شد ، هلوتها نیروی اصلی تولید کشاورزی را تشکیل می‌دادند.

اما باپیدایش جنبش مهاجرت و پدید آمدن شهرهای مهاجرنشین در کرانه‌های غربی‌آسیای صغیر، سواحل دریای سیاه و نیز درایتالیا وجزیرهٔ سیسیل و سواحل شمالی آفریقا و پدید آمدن انگیزه‌های اقتصادی تازه و بیش از همه بازرگانی و ارتباط باتمدنهای خاورزمین ، جنبشی نیز در شیوهٔ تولید وگسترش آن به میان‌آمد. وضع درشهرهای مهاجرنشین ایونیا، مانند میلتوس ، جزایری مانند لسبوس Lesbos ، رودس و شهر کورنه Kurènè از همان آغاز دیگرگونـه بود . در این‌مراکز بزرگ ومهم، اقتصاد بازرگانی و نیز تولید صنعتی، اقتصادکشاورزی را واپس رانده وشکل مسلط تولید را به میان آورده بود . پس از اندکی شهرهایی در سرزمین اصلی یونان نیزمانند آتن ، مگارا ، جزیرهٔ آیگینا و شهر کورینتوس در زیر نفوذ بازرگانی مهاجرنشینها قرار گرفتند وخود نیز به شکل مراکز بازرگانی و صنعتی درآمدند . هماهنگ با گسترش بازرگانی و اقتصاد پولی (کـه چنانکه اشاره‌کردیم ، نخست درمهمترین مرکز بازرگانی درسدهٔ ششم، یعنی میلتوس پدید آمده بود) صنایع دستی نیز در نتیجهٔ ارتباط با تمدنهای شرقی و بویژه مصریان و فنیقیان ، در یونان رو به‌پیشرفت می‌نهاد و فرآورده‌های صنعتی یونانی ، پس از چندی ، نه تنها از نمونه‌های شرقی پیش افتاد ، بلکه همچنین به‌کمال هنری نیز رسید وحتی بازرگانی دریایی نیز ازچنگ فنیقیان که پیش‌ازآن فرمانروای کرانه‌های شرقی آسیای صغیر بودند ، به درآمد و یـونانیان برای پشتیبانی از بازرگانی‌دریایی خود نیازمند به‌داشتن یک‌نیروی دریایی‌مسلط ومجهزشده‌بودند .

هرچند افزار تولید در طی سده‌های ششم و پنجم پیش‌از میلاد، کم و بیش در همان مرحلهٔ پیشین باقی ماند و چندان پیشرفتی نکرد (چنانکه در این دو قرن تنها افزاری مانند آسیاب‌دستی، سنگ‌کوب، جرثقیل، چرخشت، وقیچی پشم‌زنی و مانند اینها به تازگی پدید آمده بود، و علت این رکود را، چنانکه به زودی خواهیم دید، باید در پیدایش و گسترش عامل نیرومند دیگر یعنی بهره‌کشی از بردگان جستجو کرد)؛ با اینهمه صنایع دستی تکان بزرگی خورد و انگیزهٔ بازرگانی، نیاز به افزایش و بهتر کردن کالاهای صنعتی را سبب می‌شد. بدین‌سان در قرن ششم پیش‌ازمیلاد همهٔ شهرهای بزرگ یونان و مهاجرنشینهای آنها سرگرم تولید صنعتی، صادرات و بازرگانی بودند. صادرات سرچشمهٔ اصلی ثروت و رفاه اجتماعی شهرهای فعال یونان به شمار می‌رفت. صنایع سفالسازی، کوزه‌گری و آهنگری نیز در کار گسترش بود. کالاهای سفالین یونانی، که هم‌اکنون نیز نمونه‌های آن در موزه های جهان زیبایی و کمال هنری خیره‌کنندهٔ خود را از دست نداده است، در همه جا رقم اساسی بازرگانی به شمار می‌رفت. دراین زمینه، نخست رهبری به دست شهرهای کورینتوس و خالکیس بودکه کالاهای سفالین آنها به شهرهای مهاجرنشین ایتالیا و جزیرهٔ سیسیل فرستاده می‌شد. شهرهای دیگری نیزمانند مگارا و کورنه (درکرانه‌های شمالی‌آفریقا) وجزیرهٔ رودس در صنایع دستی محلی پیشرفت می‌کردند و باشهرهای دیگر به رقابت برمی‌خاستند. فرآورده‌های بافتگی نیز مانند جامه‌های پنبه‌ای، فرش و روپوش از میلتوس و خیوس و مواد رنگی از یوبویا و جزیرهٔ کوثرا، میز و صندلی از ایونیا و افزارهای کوچك از آیگینا و ارابه از سیسیل، قُبرُس و کورنه صادرمی‌شد. خود آتن وشهر کورینتوس درساختن فرآورده‌های فلزی مانند اسلحه و نیزکشتی‌سازی تخصص داشتند. اما واردات شهرهای یونان مواد خوراکی، مثلا درآتن گندم و حبوبات بود که نامساعد بودن وضع جغرافیایی و افزایش جمعیت نیاز به

آن را روزافزون می‌ساخت . واردات دیگر چوب برای کشتی‌سازی ، عاج ، پشم ، پوست و مواد خام دیگر بود .

با نیاز به گسترش تولید کالاهای صادراتی، گروه صنعتگران و پیشه‌وران و هنرمندان افزایش می‌یافت . مراکز کوچك صنعتی که پیش‌از آن تنها برای تولید کالاهای مصرفی داخلی بود ، گسترش پیدا می‌کرد و نیاز به نیروهای بیشتر کار به میان می‌آمد . یونانیان این نیروی تازهٔ کار ، یا بهتر بگوییم ، شرط طبیعی تولید تازه را یافتند : برده‌داری ! سرزمینهای واپس‌ماندهٔ بیگانه در درون آسیای صغیر و کرانه‌های دریای سیاه و تراکیا در شمال یونان مراکز مناسبی برای گرفتن برده بودند و این نیروی طبیعی کار را برای ما در شهرهای صنعتی فراهم می‌آورند . مهاجرنشینهای ایتالیا و سیسیل ، ساکنان بومی سرکوب شده را به بردگی کشیده بودند . بازرگانان برده‌فروش جزیرهٔ خیوس کسانی بودند که گروههایی از بردگان را به بازارهای یونان می‌فرستادند . همچنین شهرهایی مانند کورینتوس، آیگینا، میلتوس و خالکیس و دیگر شهرهای صنعتی نیز بازار خرید و فروش بردگان شده بودند .

برده‌داری ، پایهٔ اقتصاد یونان. ازسدهٔ پنجم‌پیش‌ازمیلادبه‌بعد، برده‌داری و بهره‌کشی از بردگان بنیاد زندگی اقتصادی و تولیدی یونان بود و بدین‌سان می‌توان اقتصاد یونان را اقتصاد برده‌داری نامید . **بسیاری از مورخان و نویسندگان اروپایی دربارهٔ برده‌داری در یونان باستان با ناخرسندی سخن می‌گویند و بعضی‌حتی‌می‌کوشند که وجود این واقعیت تاریخی را در یونان منکر شوند و اقتصاد یونان را در دوران شکفتگی وکمال تمدن و فرهنگ آن ، از نظام برده‌داری جدا کنند .** اما واقعیت چنین نیست . این کوشش ، مغرضانه یا در بهترین شکل آن ، کوشش احساساتی است که تمدن درخشان یونان را با لکهٔ برده داری نیالایند ! اما پژوهش واقع بینانه و علمی چیز دیگری را نشان می‌دهد .

از مدتها پیش‌از اینکه برده داری شکل مسلط تولید در یونان بشود، چنانکه دیدیم، در اسپارتا هلوتها که مردمان سرکوب شدهٔ بومی مِسنیا پس‌از تصرف آن به دست اسپارتیان بودند، تنها نیروی مولد کشاورزی و در واقع بردگان وابسته به زمین یا سرفها را تشکیل می‌دادند. دربرابر اینان در کرِتا نیز طبقه‌ای به‌نام منویتس Mnoités و در آرگولیس طبقه‌ای به‌نام گومنِتس Gumnetés همان وضع و وظیفه را داشتند. سرچشمهٔ برده‌کردن و برده‌داری را باید از آغاز در دورانی جستجو کردکه‌گروههایی از انسانها، سرزمینهای گروههای دیگر را به زور و در جنگ تصرف می‌کردند. در آن دورانها که وابستگی مجامع انسانی پیش‌از هرچیز به زمین، یعنی محیط و شرایط طبیعی تولید زندگی مادی بود، تصرف یك سرزمین بیگانه و تملك قهری آن، در واقع تملك ساکنان آن به عنوان وابستگان و متعلقان به‌آن سرزمین نیز به شمار می‌رفت و بنابراین جدایی میان تصرف یك سرزمین و تملك انسانهای ساکن در آن وجود نداشت و بدین‌سان برای تصرف‌کنندگان، انسانهای‌آن سرزمین تازه نیز در شمار شرایط طبیعی تولید و به دیگر سخن شرایط غیر آلی (غیر ارگانیك)آن و نیز در شمار احشام و چهارپایان یا زائدهٔ جدایی‌ناپذیر آن سرزمین بودند.

یونانیان برای این‌گونه انسانها که پس‌ازجنگ و تصرف یك سرزمین، به بردگی کشیده می‌شدند، واژهٔ ویژه‌ای داشتند و این افراد را آندراپودون (τό ἀνδραποδον) یعنی آدمی پا می‌نامیدند، واژه‌ای‌که به درستی مفهوم برده را برای ایشان می‌رساند و درزبان یونانی به‌معنای برده‌است، یعنی‌جانوران دوپا که بدین‌سان از مقولهٔ انسانی بیرون رانده می‌شدند، درحالی‌که واژهٔ یونانی‌برای کسانی‌که ازپدر ومادر برده زاییده شده بودند دوئُس (δοῦλος) بوده‌است.

در یونان بیشتر بردگان از ساکنان سرزمینهای بیگانه و غیر یونانی‌که درجنگها

به تصرف یونانیان در می‌آمد، گرفته می‌شدند. چنانکه اشاره کردیم، خیوس، نخستین مرکز برده‌گیری وصدوربرده بود، با اینکه از سالهای ۶۰۰ پیش ازمیلاد دارای نظام سیاسی دموکراسی بوده است! اما پس‌ازچندی‌برده‌کردن‌یونانیان به‌دست خودیونانیان نیزپیدا شد و درطی سده‌های ششم و پنجم، هرودوتُس (یاهرودوت) ودیگرمورخان‌یونانی‌نمونه‌های فراوان ازبرده‌شدن یونانیان‌به‌دست هموطنانشان را نشان می‌دهند.[۱]

مراکز مهمی که بردگان از آنجا صادر می‌شدند از جمله تراکیا،اسکوثیا، قفقاز، کاپادوکیا، فریگیا، لیدیا، کاریا، سوریه، مصر و عربستان بوده است. بهای بردگان، چنانکه ازیك‌مقایسه‌می‌توان‌دریافت ناچیزبوده‌است: نوشته‌ای‌ازسال۴۱۴ پیش از میلاد نشان می‌دهد که شانزده برده متعلق به یکی از بیگانگان ساکن آتن در حراج به بهایی میان ۷۰ و ۳۰۱ دراخما (هردراخما واحد پول یونانی برابر تقریباً ۹ ریال) به فروش رفته‌اند، درحالی که اجرت بسیار متوسط یك آموزگارمثلادرهمان شهرآتن، درعصرسقراط برای یك دوره‌آموزش فرزند یکی از توانگران پانصد دراخما بوده است![۲]

اندك اندك، شمارهٔ بردگان بسیاری از شهرهای یونان و پیش از همه‌آتن چنان افزایش یافت‌که اگرگزارشهای مورخان باستان را معتبر بدانیم [و ایشان انگیزه‌ای برای گزافه گویی نداشته‌اند، چون خودشان برده‌داری را ننگ نمی‌دانسته‌اند] چند برابرافرادآزادآنها بوده است. مثلا مورخ ودانشوریونانی

---

۱) نگاه کنید به تاریخ هرودوتس: کتاب ۳، فصل ۵۰؛ کتاب ۸، ف ۱۰۵ – ۶؛ کتاب یك، ف ۱۵۱؛ کتاب ۳، ف ۳۹ و ۵۹؛ کتاب ۵، ف ۳۱؛ کتاب ۶، ف ۲۳؛ کتاب ۷، ف ۲۸، و به تاریخ توکیدیدس (توسیدید)؛ کتاب یك، فصل (۱) ۹۸،کتاب۲، فصل (۷) ۶۸.

۲) نگاه کنید به کتاب *Greek Historical Inscriptions : Tod* آکسفورد ۴۸-۱۹۳۳، جلد یکم، شمارهٔ ۷۹ وافلاطون: آپولوگیا (دفاعنامهٔ سقراط) ۲۰ B

به نام آتِنایوس Athénaios که در میان سالهای ۱۷۰ تا ۲۳۰ میلادی می‌زیسته است، در کتاب مشهور خود به‌عنوان خوان دانشوران (Deipnosophistai) می‌نویسد که شهر کورینتوس دارای ۶۴۰ هزار و شهر آتن دارای ۴۰۰ هزار برده بوده است و به‌نقل از ارسطو می‌گوید که آیگینا ۴۷۰ هزار برده داشته است![1]

مورخان و پژوهشگران اروپایی کوشش دارند که این ارقام را گزافه‌آمیز نشان دهند و درمیان آنان کسانی شمارهٔ بردگان را کمتر حدس می‌زنند و آن‌را در آتن صدوپانزده هزار نفر می‌دانند. خوب! اما همین تعداد نیز، بنابر حساب خود این مورخان یک‌سوم تمام جمعیت ناحیهٔ آتیکا بوده‌است. مثلاً مورخ معتبری مانند گُم A . W . Gomme در تاریخ یونان خود می‌نویسد که از ۱۱۵ هزار برده در آتن ، ۶۵ هزار درخانه‌داری ، ۵۰ هزار در کارگاههای صنعتی و ۱۰ هزار در معادن مشغول بوده‌اند.[2] بردگان به‌طور کلی، در یونان به‌همهٔ کارها گمارده می‌شدند و تقریباً هر نفر آتنی، حتی بینواترین آنان نیز دارای یك یا چند برده بوده است. دارندگان کارگاههای بزرگ آهنگری، اسلحه سازی وسفالگری ، بردگان را به عنوان کارگران می‌گمارده‌اند. کوزه‌ها وظرفهای سفالین یونانی بسیار زیبا که اکنون در موزه‌های بزرگ جهان می‌درخشند، اغلب نامهای سازندگان و نگارگران را درگوشه‌ای از خود نشان می‌دهند و چنانکه از این نامها پیداست بیشتر ایشان بردگان یا بردگان آزادشده بوده‌اند، و حتی در یك مورد نیز نام یکی از همشهریان اصیل و آزاد آتنی در آنها دیده نمی‌شود! هزاران برده در معادن زر لاوریون Laurion در جنوب آتن عرق می‌ریخته‌اند . تنها در یك کارگاه اسلحه‌سازی در آتن که مالك آن مردی به‌نام کِفالُس بوده است ، ۱۲۰ برده کار می‌کرده‌اند . درمیان بردگانی که درشمار متعلقات خانه بودند ، چند تن گمارده

---

۱) آتنایوس ، کتاب ۶ ، فصل ۲۷۲ .

۲) به نقل از کتاب Kitto به عنوان *The Greeks* (یونانیان) ، پلیکان ، لندن ، ۱۹۵۶. ص ۱۳۲ .

می‌شدند که کودکان را در راه رفتن به دبستان و بازگشت به خانه همراهی کنند. این بردگان را پایداگوگی Paidagōgi می‌نامیدند [واژه‌ای که کلمهٔ پداگوژی در زبانهای اروپایی به معنی آموزش و پرورش کودکان و جوانان از آن مشتق شده است!] در آتن عموماً سنت این بود که هر فرد آزاد آتنی هنگام بیرون شدن از خانه، باید یك یا چند برده، بسته به توانایی مالی او، وی را همراهی کنند!

درکنار بردگان خصوصی، گروهی نیز از بردگان یافت می‌شدند که متعلق به سازمان دولتی شهر یا به دیگر سخن، بردگان عمومی بودند. کارها و وظایفی بر عهدهٔ ایشان بود که فرد آزاد آتنی آن را درخورشأن خود نمی‌دانست. درمیان این بردگان همگانی زندانبانان، منشیان، داروغگان، جلادان و بردگان کارگر در ضرابخانه یافت می‌شدند. گروه دیگری ازهمین مقوله بردگان بودند که اسکوثای Skuthai یا کمانداران نامیده می‌شدند و شماره‌شان نخست سیصد و سرانجام هزار و دویست نفر بود و درشهر آتن وظیفهٔ شهربانی و پلیس را برعهده داشتند. برروی هم بردگان را به همهٔ کارهایی که بیش‌از هرچیز نیروی تن لازم داشت، می‌گماردند. اما رفتار با بردگان، از آنجاکه ازچشم یونانیان جانوران آدمی‌پا تلقی می‌شدند، به‌هیچ روی رفتار یك انسان‌در برابر انسان دیگر نبود. باوجود این، چون در حقیقت، مهمترین شرط طبیعی و افزار تولید و کار به شمار می‌رفتند، قانون برای ایشان نیز حقوقی کم و بیش درحدود حقوقی که آدمیان برای چهارپایان و جانوران اهلی خود رعایت می‌کنند، تعیین کرده بود. مردم آتن ظاهراً با بردگان خود رفتاری انسانیتر داشته‌اند. قانون آنان را از کشته شدن و شکنجهٔ بی‌اندازه دیدن مصون می‌داشت. اگر برده داری، بردهٔ خود را، بی‌آنکه وی به علت جنایتی در دادگاه محکوم شود، می‌کشت، می‌بایستی جریمه و تاوان آن را در پرستشگاه به یکی از خدایان می‌داد! اما بردگان ازهرگونه حقوق مدنی و سیاسی محروم بودند. تنها اگر زیر شکنجهٔ بی‌اندازه وغیرلازم قرار می‌گرفتند، یا سروران باایشان بی‌اندازه

بدرفتاری می‌کردند، بردگان می‌توانستند به پرستشگاه ثِسیوس Thèseus پناهنده و در آنجا به‌اصطلاح متحصن شوند و بخواهند که ایشان را به سرور دیگری بفروشند! بردگان دارای جامهٔ ویژه‌ای نبودند، اما نمی‌توانستند موهای بلند داشته باشند. ایشان گاهی قانوناً می‌توانستند آزاد شوند یا خود را آزاد سازند، به‌این‌گونه که برخی با اجازهٔ صاحبان خود می‌توانستند پولی پس اندازکنند و بهای خود را به سروران بپردازند و سپس آزاد شوند، بعضی دیگر نیز که خدمات درخشانی انجام داده بودند یا در جنگها ازخود دلیری و بیباکی فراوان نشان می‌دادند، می‌توانستند آزاد شوند. اما وضع بردگان آزادشده نیز، فرق اندکی درزندگیشان پدیدمی‌آورد. ازلحاظ اجتماعی‌وسیاسی باایشان مانند بیگانگان ساکن آتن رفتارمی‌شدوهمواره در برابر آزاد کنندگان خود، به عنوان حامیان خود، مسئول بودند و حتی در دادگاه، اگر به‌علتی محکوم می‌شدند، می‌توانستند به‌سروران پیشین خود، باردیگر چون برده، پس داده یا به‌وسیلهٔ دولت فروخته‌شوند، و بهای آنان به‌صاحب قبلی داده می‌شد. بردگان آزادشده معمولا بسته به‌توانایی وشایستگی خود، به‌کارهای تولیدی وپیشه‌وری و نیز صنعتی دست می‌زدند، یعنی تمامی آن گونه کارهایی که فردآزاد و دموکرات آتنی، پرداختن به‌آنها را، چنانکه خواهیم دید، درشأن خود نمی‌دانست.

نقش مثبت و منفی برده‌داری در یونان - برده داری، چنانکه اشاره کردیم - نیروی بنیادی تولید مادی و اقتصادی در یونان باستان بوده است، و پیوندهای اجتماعی نیز بر همین پایه، مناسبات جامعهٔ برده‌داری به شمار می‌رفت. اما از سوی دیگر، برده‌داری در شکل کامل آن هنگامی بنیاد و انگیزهٔ اساسی زندگی مادی در یونان گردید که نیروهای تولیدی و برروی هم اقتصاد جامعهٔ یونانی از پیش گسترش معینی یافته بود، به دیگرسخن، تقسیم کار و در نتیجه ثروت، شکل مشخصتری به خود گرفته بود. افزایش تولید و بویژه تولید کالا برای صدور و توسعهٔ بازرگانی یونان وگردآمدن ثروت در دست گروههای معین،

انگیزه‌های اصلی وضع نوین بشمار می‌رفتند و بدین‌سان شکل کامل برده‌داری به‌میان می‌آمد. بردگان درواقع نیروهای اصلی کار و تولید اجتماعی بودند. پیدایش بردگی درشهرهای پیشرفتهٔ یونان، جدایی مشخص کشاورزی را از کارهای دستی و صنعتی پدید آورد، چنانکه در آتن و بسیاری شهرهای دیگر، بیشتر صنایع ورشته‌های آن به‌دست بردگان یا بردگان آزاد شده انجام می‌گرفت. بردگان افزار اصلی کار بودند، در حالیکه افزار تولید، عموماً همچنان درمراحل پیشین تکامل مانده و تنها اندکی دیگرگون شده بود. پس می‌توان گفت که گسترش و نفوذ نظام برده‌داری در همهٔ رشته‌ها وشکلهای زندگی یونانی، تکانی تازه بود که نتیجهٔ نهایی آن، شکفتگی و تکامل تمدن و فرهنگ و دانش نیز، چنانکه خواهیم‌دید، گردید. به این معنی که برده‌داری دریونان تقسیم مشخص‌کار را، میان کارتنی و کارمغزی یا اندیشه‌ای ممکن ساخت. به دیگر سخن، در دوران شکفتگی تمدن یونان، بردگان تولید کنندگان اصلی‌زندگی مادی جامعه، وافراد آزاد، کارفرمایان و کارپردازان سیاست، دولت و آفرینندگان دانش وهنر بشمار می‌رفتند. روشنترین دلیل براین وضع، گواهی خود یونانیان واز آن میان برجسته‌ترین و پیشرفته‌ترین مغزهای ایشان است. چنانکه پیش ازین گفته شد، گروهی از مورخان اروپایی‌که می‌کوشند یونانیان را از ننگ‌برده‌داری پاك‌کنند، دانسته یا ندانسته، ازگواهیهای مستند وانکارناپذیر خود یونانیان‌چشم می‌پوشند. درحالی‌که حقیقت این است‌که ما وضع برده‌داری را دریونان باستان، نمی‌توانیم و نباید بر پایهٔ عواطف اخلاقی و از دیدگاه ارزشهای انسانی کنونی خودمان داوری کنیم. برده داری، برای آن مرحله از تاریخ انسان و گسترش زندگی اجتماعی وی، نه تنها ننگ نبود، بلکه در مسیر تکامل اجتماعی، پیشرفتی بشمار می‌رفت، که بدون این عامل، فرهنگ و تمدن شکفتهٔ یونانی اصلا پدید نمی‌آمد! خود یونانیان، بیش ازهرکس براین نکته گواهند و ناآگاهانه آن را نشان داده‌اند. مثلا ارسطو (یا آریستوتلیس ۳۸۴/۳-۳۲۲/۱ پیش از میلاد) یکی

از بزرگترین فیلسوفان و اندیشمندان یونان و سراسر تاریخ اندیشهٔ انسانی، ضرورت بردگان و نظام برده‌داری را برای زندگی مادی و معنوی جامعهٔ یونانی به روشنی نشان می‌دهد. وی می‌نویسد:« مالکیت عموماً مجموعه‌ای از افزاراست. وبرده پاره‌ای جاندار ازدارایی است . . . زیرا اگرماکوهابخودی خود می‌بافتند، یا مضرابها چنگ می‌نواختند، استادکاران به دستیاران و کارفرمایان به‌بردگان نیاز نمی‌داشتند. »[۱] بدین‌سان ارسطو نیز بردگان را چونان افزار تولید درکنار نیروها و افزارهای دیگر بشمار می‌آورد. اما برای اینکه نشان داده شود که در نظر یونانیان بردگان درواقع، همان‌آدمی پایان ودرشمارجاندارانی دارای‌نیروی فراوان‌تن و به‌دیگرسخن زائده‌های افرادآزاد بوده‌اند وجزاین‌هیچ‌گونه‌همگونی و پیوند دیگری با انسانهای آزاد جامعه نداشته‌اند، باز به استدلال دیگر ارسطو می پردازیم. وی در همان کتاب می‌نویسد: «بنابراین، درحالی که سرور، به سادگی سروراست وبه برده‌تعلق ندارد، برده تنها بردهٔ سرور نیست، بلکه‌یکپارچه و همگی متعلق به سرور است ... پس، این ملاحظات خاصیت برده وسرشت اورا آشکارمی‌سازد: یعنی یك‌موجود که درسرشت، نه از آن خودش، بلکه متعلق‌به دیگری است، و درسرشت خود برده است. »[۲] ارسطوهمین نکته‌راکه بردگان در طبیعت وسرشت خود موجوداتی غیراز افراد آزادند، درجای دیگری از همان کتاب توضیح می‌دهد. این گفتهٔ ارسطوبه‌روشنترین نحوی نمودارمرحلهٔ گسترش یافتهٔ سازمان مادی و پیوندهای اجتماعی یونان است که درآن کار فکری از کار تنی آشکارا جدا و مشخص شده است. وی می‌نویسد: «زیرا کسی که تواناست‌به نیروی‌اندیشه پیش‌بینی‌کند، طبیعتاًسرور وطبیعتاً کارفرماست، وکسی‌که‌می‌تواند با تن خود کارهارا انجام دهد، طبیعتاً فرمانبردار وبرده است».[۳] ریشهٔ واقعی‌این

---

۱) ارسطو: کتاب سیاست (پولیتیکون) ۳۶ - ۳۲ b ۱۲۵۳.

۲) ارسطو: همانجا: ۱۵، ۱۳ - ۱ a ۱۲۵۴.   ۳) همانجا ۳۳ - ۳۱ a ۱۲۵۲.

اندیشهٔ ارسطویی را باید در اینجا جستجو کرد : در مرحله‌ای از جریان تکامل اجتماعی خود، چنانکه پیش ازین اشاره شد، آدمیان در فعالیت تولید زندگی‌مادی، خود را ازشرایط‌طبیعی‌وغیرآلی‌محیط‌جدا نمی‌دانسته‌اند ودرمبادلهٔ‌خود باطبیعت، میان ایشان وطبیعت یگانگی وجود داشته‌است. در واقع، جدایی‌میان این‌شرایط طبیعی غیرآلی وجود انسانی و خود انسانها ، بعدها و در نتیجهٔ دگرگونی شرایط تولید و پیوندهای اجتماعی‌پدیدآمده است. بنابراین درآن دوران ، یعنی‌دوران برده‌داری نیز، هنوز این یگانگی وهمبستگی میان‌انسانها وشرایط طبیعی‌ایشان به‌شکلی وجود داشته بودوبدین‌سان بردگان درواقع‌بخشی بوده‌اند ازعوامل‌زندگی اجتماعی که از نظر بخش دیگر ، یعنی افراد آزاد ، چونان شرایط طبیعی غیر ارگانیك برای تولید و تولید دوبارهٔ زندگی مادی ، یعنی، دوام هستی جامعه، تلقی می‌شده‌اند. کاربرده، بنابراین، میان او وشرایط‌عینی‌کاراو، هیچ‌گونه‌پیوندی‌ایجاد نمی‌کرده است ، بلکه خودِ کار او ، درشماردیگر شرایط طبیعی و غیرآلی تولید اجتماعی و نیز درشمارزمین وچهارپایان بوده‌است وازین دیدگاه‌برای‌بقای‌جامعه یك‌ضرورت‌گریزناپذیر بشمار می‌رفته است. ارسطودر نوشتهٔ‌دیگری، این‌وابستگی جدایی‌ناپذیر را میان بردگان وسروران ، به مثابهٔ یك ضرورت طبیعی ، این‌گونه توضیح می‌دهد : «زیرا روح افزارهمزادِتن است، وبرده‌نیزگویی اندام یاافزارسرورخویش است ، چنانکه افزار ، برده‌ای بیجان است.»[1]

گفتیم که برده‌داری ، شکل مشخص تولید مادی و نیروی اصلی کار در یونان بوده است . البته این بدان معنا نیست که افراد آزاد به کارهای تولیدی دست‌نمی‌زدند . درمیان ایشان نیز کارگران، پیشه‌وران ، صنعتکاران و هنرمندان بسیاربوده‌اند. اما نسبت اینان‌با شمارهٔ بردگان ، چنانکه دیدیم ناچیز بوده است . ازسوی‌دیگر، تسلط کاربردگان بر تولید وزندگی مادی‌یونان، نتیجهٔ ریشه‌دارتری

۱) ارسطو : اخلاق یودموس ، ۲۳ b ۱۲۴۱ .

دراندیشهٔ یونانی پدید آورده بود و آن اینکه یونانیان هرگونه کار تولیدی مادی را خوار کننده و شرم انگیز می‌شمردند و به صنعتکاران، پیشه‌وران و کارگران روزمزد به دیدهٔ خواری می‌نگریستند. یونانیان طبقهٔ دستکاران یا صنعتگران را با نآوسُن (βαναυσον) می‌نامیدند. این واژه در عین حال به معنای پست ، مبتذل و حقارت‌آمیز بوده‌است! بنابراین افراد آزاد یونانی که به‌شکلی می‌توانستند از راه بهره‌کشی از بردگان و کار آنان زندگی خودرا بگذرانند، تاحدامکان به‌پیشه، صنعت و کارهای دستی دیگر نمی‌پرداختند و فراغت و فرصت را به‌کارهای هنری، فکری، علمی و فلسفی ،ورزش وسیاست وسرانجام به سرپرستی وراهنمایی کارهای بردگان می‌گذراندند. بدین سان در جامعهٔ یونانی ، گروههای فراوانی پدید آمده بودندکه ازهرگونه فعالیت تولیدی و نگرانی‌زندگی‌مادی خودآسوده بودند ومی‌توانستندنیروواستعداد خود را به جای میدان عمل ، در پهنهٔ اندیشه و فعالیت روحی و معنوی به کاراندازند. از اینجاست که فرهنگ، هنرو دانش خیره‌کنندهٔ یونان برخاسته‌بود. برای نشان دادن این شیوهٔ اندیشه وانعکاس این واقعیت درمغزهای برجستهٔ یونانی‌که بارز‌ترین مظهر تلقی‌فکری دوران خودبوده‌اند، بسنده است‌که باردیگرداوری ارسطو را در این باره نقل‌کنیم . وی ضمن طرحی‌که برای یك جامعه ودولت آرمانی خود می‌ریزد ، امتیاز سیاسی و نیز انسانی افراد آزاد وبی نیاز ازکاررا دربرابرقشرها وطبقات دیگر این‌گونه بیان می‌کند : « درروزگار باستان، طبقهٔ صنعتگران در برخی‌شهرها بردگان و بیگانگان بودند ؛ و براین پایه اکنون نیز بیشترین آنان چنین‌اند . بدین‌سان یك دولت‌ممتاز، صنعتکاررا همشهری (πολίτης) – پولیتس) نمی‌کند، زیرا اگر وی همشهری باشد، آنچه که‌گفتیم فضیلت یك همشهری است، نباید به هرهمشهری یا تنها هر فرد آزادی داده شود ، بلکه فقط متعلق به کسانی خواهد بودکه حتی از کارهای ضروری برای زندگی نیزفارغند . از کسانی‌که به‌کارهای ضروری زندگی مشغولند، آنان‌که به‌یك نفر خدمت می‌کنند ، بردگانند ؛ وآنان‌که به جامعه خدمت می‌کنند صنعتگران و کارگران روزمزدند ...»

واندکی پایینتر می‌نویسد: «زیرا کسی که زندگی یك نفر صنعتکار یا کارگر روزمزد را می‌گذراند، نمی‌تواند به کارهای زایندهٔ فضیلت (آرته ἀρετη) بپردازد.»[۱]

یونانیان برای کمال معنوی وروحی انسان و مرحلهٔ نهایی پیشرفت اخلاقی فرد واژهٔ آرته Aretè را به‌کار می‌بردند که آن‌را باهمهٔ مضمون‌ومحتوای بسیارگسترده وغنی آن نمی‌توان در یك واژهٔ فارسی ساده بازگرداند و تنها می‌توان آن‌را در کلمهٔ فضیلت خلاصه‌کرد. از نظر ارسطو، به‌عنوان بزرگترین نمایندهٔ اندیشهٔ یونانی یك دوران، صنعتکاران وکارگران را، هرچند افرادآزاد جامعه باشند، نمی‌توان بواقع همشهری، یعنی اعضای حقیقی جامعه دانست وبه آنان حقوق‌کامل سیاسی بخشید. ارسطودرهمان‌کتاب،این نکته را بازهم روشنتر بیان می کند ومی‌نویسد:

«در یك دولت دارای ممتازترین سازمان سیاسی، همشهریان نباید زندگی‌صنعتکاری‌یا بازاری (بازرگانی) بگذرانند، زیرا یك چنین زندگانی، پست ومخالف فضیلت است. و نیزایشان‌نباید کشاورز باشند، زیرا آسایش وفراغت کامل، هم برای پرورش فضیلت هم برای پرداختن به سیاست لازم است.»[۲]

این خواری‌که ارسطو به‌کارهای تولیدی وصنعتی نسبت می‌دهد، اندیشه‌ای است که تنها دریك نظام برده‌داری، یعنی جامعه‌ای که بنیاد تولید مادی آن بردوش بردگان می‌باشد، امکانپذیر است. پس می‌توان گفت که شکفتگی و گسترش فرهنگ و دانش و فلسفهٔ یونان در واپسین لحظه، زاییدهٔ همان نظام برده‌داری بوده است وما این نکته را باز به‌گواهی ارسطو درصفحات بعد خواهیم یافت، هنگامی که دربارهٔ انگیزه‌های پیدایش فلسفه دریونان سخن خواهیم‌گفت. اکنون اشاره به‌این نکته لازم است که برای نخستین‌بار در تاریخ، در نظام برده‌داری ویژهٔ یونان بود که تضادهای نیروهای اجتماعی و طبقات جامعه به‌برجسته‌ترین شکلی‌آشکار می‌شد. بدون‌نظام برده‌داری، سازمان سیاسی ودولتی

۱) ارسطو: کتاب‌سیاست، ۳، بند ۳: ۲۳ ـ ۱ a ۱۲۷۸.
۲) ارسطو: سیاست، کتاب۷، بند ۸ـ۴۱ـ۳۸ b ۱۳۲۸، ۳ a ۱۳۲۹.

یونان، براساس فراغت و آسایش گروههای معین، و تمرکز استعداد و نیروی خود در زمینهٔ کارهای اندیشه‌ای و معنوی و سرانجام دانش و فلسفهٔ یونانی در شکل شکفتهٔ آن نمی‌توانست پدید آید.

از سوی دیگر، این خصوصیات مثبت و پیشرفت‌آمیزی که شکل ویژهٔ اقتصاد برده داری درشهرهای پیشرفتهٔ یونان‌مانند آتن، کورینثوس و مگارا داشت، سبب شده بود که خود این شیوهٔ تولید و گسترش آن، اندك اندك تضادهای درونی اجتماع یونانی را هرچه بیشتر وروزافزون آشکارکند. تأثیر منفی اقتصاد برده داری، پیش از هرچیز در زمینهٔ تکامل وگسترش نیروها وافزار تولیدآشکار شد. گسترش برده‌داری و وجود بردگان بیشمار به عنوان افزار و نیروی کار ارزان، جلوگیر رشد صنعت و پیدایش افزار تازه‌تر و کاملتر تولید می گردید؛ زیرا چنانکه دیدیم، بردگان خود بهترین و ارزانترین افزار تولید بودند. دانش یونانی، به‌همین علت، هرچه بیشتر خود را از نتیجه‌گیریهای عملی، یعنی فنی دست‌آوردهای خود بی‌نیاز می‌دید و بدین‌سان پژوهش وکاوش نظری به‌مرتبهٔ بلندی از کمال متناسب با شرایط دوران رسید، درحالی‌که نتایج عملی‌وفنی‌آن، یعنی کاربرد نتایج دانشهای نظری در زمینهٔ طبیعت هرچه بیشتر واپس زده می‌شد و بی‌ارزش می‌گردید و تظاهر آن در زندگی اجتماعی وتلقی فکری مردمان چنان بود که چون کارهای تولیدی، صنعتی وفنی اکثر دردست بردگان وبردگان آزادشده وبیگانگان ساکن درشهرها بود، که از هرگونه حقوق مدنی و سیاسی محروم بودند، اندك اندك خودِ مفهوم کارکردن برای گذراندن زندگی مادی وتولید اقتصادی، درنظر یونانیان بی‌ارزش و حتی خوارکننده شد. کار بردگان همچنین به‌اندازه‌ای بر زندگی اجتماعی چیره شده بود که اندك اندك افراد آزاد صنعتکار وپیشه‌ور، انگیزه‌ای برای به کار انداختن توانایی فکری و فنی خود نمی‌یافتند. به دیگر سخن، نظام برده داری، دیگر نیازی به نو ساختن و بهترکردن افزارهای تولید پیشین، که

قرنها در همان مرحلهٔ ابتدایی باقی مانده بود، ایجاد نمی‌کرد. ناهماهنگی یا بهتر گوییم تضاد هرچه ژرفتری میان کوشش نظری (تئوریك) و عقلی و کوشش عملی و آفرینش مادی پدید آمده بود. از سوی دیگر ناهماهنگی در رشد و گسترش زندگی اقتصادی واجتماعی در دولتشهرهایی‌که جدا از یکدیگر ومستقل پدیدآمده‌بودند، وجود داشت. چنانکه اشاره‌کردیم بسیاری از شهرهای یونانی ازلحاظ نظام اقتصادی و اجتماعی در مراحل پیشین مانده بودند، درحالی که در کنار آنها، در دولتشهرهای دیگر، دگرگونیهای ژرفی در زندگی جامعه پدید آمده بود. دموکراسی بر پایهٔ نظام برده‌داری در آتن و چندین شهر دیگر به‌مرحله‌ای ازکمال رسیده بود، درحالی‌که در اسپارتا نظام ارتجاعی‌سیاسی برپایهٔ بهره‌کشی از هلوتها همچنان برجای باقی‌مانده‌بود ودرست به‌همین علت، گسترش اقتصادی، اجتماعی وفرهنگی آن نیز بسی واپس مانده‌تر از آتن بود. توسعه و افزایش تولید، بازرگانی واقتصاد پولی، از یك‌سو در آتن و واپس ماندگی نسبی اسپارتا وشهرهای مانند آن از سوی دیگر، تضادهای درونی جامعهٔ یونانی را روزافزون شدید می‌کرد. تا اینکه سرانجام کار به‌جنگهای پلوپونسوس انجامید وضربهٔ شکننده‌ای بردموکراسی آتن فرود آمد. در خود آتن نیز تجمع ثروت در دست گروههای معین، افراد دیگر آزاد را روزافزون بینوا می‌ساخت، تا بدانجاکه دیگر افراد آزادآتنی، توانایی مالی برای مسلح‌ساختن خود نداشتند و به‌جای سپاه متشکل از همشهریان آزاد، ارتش یونان متشکل از سربازان مزدور حرفه‌ای می‌شد که به دست فرماندهان توانگر که مـی‌توانستند آنان را اجیر کنند، رهبری می‌شد. بنابراین نظام سیاسی شهری دموکراتیك نیز روزافزون زیر نفوذ این‌گونه فرماندهان سپاه قرار می‌گرفت ودرنتیجه فرد آزاد همشهری آتنی ازتعیین سرنوشت سیاسی شهر خود و تأثیر درآن محروم می‌ماند. بحرانهای سیاسی زود به زود پدید می‌آمد، وانعکاس چنین وضعی بیش از هرجا نخست در اندیشه‌های فلسفی

و نزد متفکران سیاسی و اجتماعی آشکار می‌شد. فرو ریزش بنیاد اجتماعی، به‌شکل اندیشه‌های فلسفی و نیز درادبیات تظاهرمی‌کرد. سرانجام همین‌تضادهای روزافزون درونی جامعه، که در سازمان سیاسی وحتی زندگی فردی مردم آشکار شده بود، یکپارچگی و هماهنگی را که در آتن و دیگر شهرها وجود داشت، ازمیان برد و واکنش آن در هنر و ادبیات یونانی دیده می‌شود. این هماهنگی جای خود را به‌آشفتگی، نومیدی وگسیختگی پیوندهای اجتماعی داد و نتیجهٔ‌آن زوال سازمان دموکراسی آتن گردید وسرانجام به‌زوال تمدن یونان انجامید.

دراین میان وضع بردگی، بار دیگر عامل تعیین کننده در سراسر این دگرگونیها بود وگاه بگاه حتی به‌شورش و گریز دستجمعی بردگان می‌انجامید. چنانکه بگفتهٔ توکیدیدِس در طی جنگهای پلوپونسوس به‌سال ۴۱۳ پیش ازمیلاد، بیست هزار نفر از بردگان آتن به‌شهر دِکْلِیا که به‌تصرف اسپارتیان درآمده‌بود، گریختند (توکیدیدس. تاریخ، کتاب ۷، فصل ۲۷). تضاد نظام برده‌داری، خود را در ادبیات و فلسفه نیز نشان می‌داد و چند تنی، دست کم به‌عنوان نمودار یك گرایش فکری برضد نظام برده‌داری، آن را محکوم و تقبیح می‌کردند. مثلا یوریپیدِس Euripidès (۴۰۵-۴۷۰ پیش از میلاد) شاعر و درامنویس بسیار نامدار یونانی در نمایشنامهٔ خود به‌نام ایون Ion برده‌داری را اینگونه تقبیح و محکوم می‌کند:

«تنها یك چیز است که برای بردگان ننگ می‌آورد:
نام آنان. اما در همهٔ چیزهای دیگر برده‌ای که نیك است
از آزادان بدتر نیست.» (ایون شعرهای ۵۶-۸۵۴)

فیلسوف سوفیست به‌نام لیکوفرون Lykophron نیزدربارهٔ بردگان می‌گوید:

«زیبایی شریفزادگی ناپیداست، حرمت آن تنها در گفتار است». (یعنی گروهی به‌پندار خود را اصیلزاده می‌دانند اما درحقیقت میان شریفزاده و ناشریفزاده

فـرقـی نیست ـ نقل از ارسطو ، قطعهٔ ۹۱ = دیلز ۸۳ ، قطعهٔ ٤) . همچنین آلکیداماس Alkidamas شاگرد گورگیاس Gorgias فیلسوف نامدار سوفیست ، آشکارا می‌گوید : **«خدا به‌همه آزادی بخشیده است . طبیعت هیچکس‌را برده نساخته است.»** (تیلر : تاریخ فلسفهٔ یونان . ص ۱٤۰۰ . تبصرهٔ ۲) . اما در جامعه‌ای کـه نظام برده‌داری برآن چیره بود ، این‌گونه اندیشه‌ها و گفته‌ها جز فریادی در بیابان نبوده است !

۲

یونان و تمدنهای شرقی

انگیزه‌های یونانی پیدایش فلسفه

یکی از نخستین پرسشهایی که برای نویسندهٔ تاریخ فلسفهٔ یونان باستان به‌میان می‌آید، این است که آیا فلسفه به مفهوم یونانی آن، یعنی اندیشهٔ عقلانی، پدیده‌ای است که در سدهٔ ششم پیش از میلاد برای نخستین بار در میلتوس آشکار شده بود، یا اینکه ظهور جهان‌بینی فلسفی در یونان، دنباله، نتیجه و شکل تکامل یافتهٔ جهان‌بینیهای دیگری است که از پیش درخود یونان، و پیش از آن در تمدنهای باستان بابل و آشور و مصر وجود داشته است، و یونانیان در اثر برخورد و پیوند با مردم آن نواحی، دانش و اندیشهٔ فلسفی را از آنان فراگرفته‌اند و به آن شکل و رنگ فکری وروحی ویژهٔ خود را داده‌اند؟

هر دو این نظرها، از دیرباز، میان محققان باختر زمین هواداران و مدافعانی داشته است. از یك سو درخود یونان، کسی مانند فیلسوف بزرگ ارسطو را می‌یابیم که می‌گوید، فلسفه به دست طالس، اهل میلتوس در سدهٔ ششم، آغاز و پایه‌گذاری شده بود. از سوی دیگر، دیوژنس لائرتیوس که پس ازین به وی اشاره

خواهیم کرد، می‌نویسد که زادگاه دانش فلسفی، نخست در خاور زمین ودرمیان مصریان بوده است. نظریهٔ ارسطو، قرنها، یعنی درهمهٔ دوران قرون وسطی، و نیز تا پایان سدهٔ نوزدهم میلادی، بر اندیشهٔ محققان اروپایی چیره بود. حتی شیخ مورخان وبزرگترین نویسندهٔ تاریخ فلسفهٔ یونان، یعنی **ادوارد تسلر** (یازلرّ)[1]، درقرن گذشته، برجسته‌ترین مدافع این نظریه بودکه فلسفه یکپارچه پدیده‌ای است یونانی و هیچگونه عنصر شرقی در پیدایش آن تأثیر نداشته است! تسلر در پیشگفتار تاریخ بزرگ مشهور فلسفهٔ یونان تنها تأثیر محتملی راکه ممکن است بینش شرقی بر فلسفهٔ یونان داشته باشد از راه مبانی مشترك دینی وآداب ورسوم مشترك میان خلقهای آریایی تصور می‌کند و سپس تأثیری که پس از استقرار یونانیان در سرزمین خود، همواره از سوی شرق از راه تراکیا و سواحل دریای سیاه وهمچنین ازراه دریای اژه و جزایر آن به آنان می‌رسیده است. اماتاآنجایی که مربوط به خود فلسفهٔ یونانی می‌شود، تسلر آن‌را فرآورده و زاییدهٔ اندیشه و روح یونانی می‌داند. اما دربارهٔ اینکه این اندیشه و روح یونانی چگونه پدید آمده و شکل گرفته است، نه تنها چیزی نمی‌گوید، بلکه پژوهش دربارهٔ آن را نیز کار تاریخ فلسفه نمی‌داند. تسلرهمچنین تأثیر دانشهای موجود درتمدنهای حوزهٔ بین‌النهرین و مصر باستان را بر دانش یونانی منکر است و معتقد است که

---

۱) Eduard Zeller متولد در ۲۲ ژانویه ۱۸۱٤ در Kleinbottwar و متوفی در ۹ مارس ۱۹۰۸ در شهر اشتوتگارت، فیلسوف و تئولوگ بزرگ آلمانی است. وی در سال ۱۸٤۷ استاد تئولوژی در برن و ۱۸٤۹ درشهر ماربورگ‌آلمان وازسال ۱۸٦۲ استاد فلسفه درهایدلبرگ و ازسال ۱۸۷۲ استاد فلسفه دربرلن بود واز ۱۸۹٤ تا هنگام مرگ‌بازنشسته بود. بزرگترین اثر وی کتاب مشهورش: «**فلسفهٔ یونان درگسترش تاریخی‌آن**»

Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

است که درسه‌جلد ازسال ۱۸٤٤ تا۱۸۵۲ انتشار یافت. چاپهای بعدی‌آن اکنون درشش جلد بزرك و با تجدیدنظر و به اهتمام W. Nestle یافت می‌شود. چاپ هفتم عکسی‌آن درسال ۱۹٦۳ منتشر شده است. این کتاب تاکنون نیز بزرگترین منبع مطالعهٔ فلسفهٔ یونان است.

آنچه در مصر، بابل یا حتی ایران به عنوان دانش یافت می‌شد، اطلاعاتی ویژهٔ کاهنان بوده است آمیخته وزاییده از تعالیم دینی و مؤسسات آن و نمی‌توان تصور کرد که این چنین دانشی خود را از زمینهٔ دینی آزادکرده و به سرزمین بیگانه منتقل شده باشد، اما آنچه بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد. این است که آن کاهنان علاوه‌بر اطلاعاتی دربارهٔ ریاضیات وستاره‌شناسی، درپیرامون‌سرچشمه‌های جهان واقعیت و پیدایش آن نیز نظریاتی داشته‌اند.[1]

اما از آغاز قرن کنونی، که باستانشناسان در کاوشهای خود در تمدنهای کنار رودخانه‌های دجله وفرات و تمدن سواحل رودنیل، پیشرفتهای بیسابقه کردند واسناد ونشانهای فراوان یافتند، ویافته‌های خود را در بوتهٔ پژوهش و ارزیابی دقیق، تحلیلی و انتقادی قرار دادند، اندك اندك، در میان برخی از پژوهشگران، نظریه‌ای تازه پدید آمد که ظهور جهان بینی فلسفی در یونان، پدیده‌ای بیسابقه و ویژهٔ سرزمین و مردمان یونان نبوده است، ونسبنامهٔ آن را باید در آزمونهای علمی ساکنان مشرق‌زمین ومخصوصاً در تمدنهای باستانی بابل و مصر جستجو کرد. انگیزهٔ هواداران این نظریه و تکیه‌گاه منطقی ایشان، نتایجی بود که دانشمندان پس از مطالعهٔ لوحه‌های مربوط به دورانهای تمدن بابل به‌دست آوردند و در آنها اسناد فراوانی در زمینهٔ دانشهایی مانند ریاضیات، ستاره‌شناسی وتقویم، پزشکی و هنرهای دیگر کشف کردند. از نیمهٔ اول سدهٔ بیستم تاکنون، کتابها، رساله‌ها و مقاله‌های فراوان، با ارزشهای گوناگون، پیرامون دانشهای موجود در بابل ومصر نوشته شده است و بدین‌سان محققان را به تجدید نظریات خود در بارهٔ منشأ دانشها و فلسفهٔ یونانی وادار کرده است. این مطالعات سبب شده است‌که بعضی اصالت فلسفه ودانش یونانی را انکار کنند و

---

۱) برای آشنایی با استدلالهای مفصل تسلر نگاه کنید به: فلسفهٔ یونان. چاپ هفتم عکسی ـ۱۹۶۳، پیشگفتار جلد یکم، ص ۲۵، ۳۹ و از ص ۲۱ تا ۵۲.

آن را زائده وزاییدهٔ تکامل وگسترش نظریات واندیشه‌های علمی درمشرق زمین بدانند. ازسوی دیگر، گروهی ازمحققان غربی کوشیده‌اند که از ارزش کشفیات باستانشناسی مربوط به‌وجود نظریات علمی درخاور زمین بکاهند وکارهای علمی بابلیان و مصریان را، مثلا در زمینهٔ ریاضیات، ستاره شناسی و هندسه، نتیجهٔ آزمونهای ابتدایی ودنبالهٔ جهانشناسی وجهان‌بینی دینی ومیتولوژیك یااساطیری آنان بشمار آورند.

ما دراینجا می‌کوشیم که به اختصار به‌مهمترین نوشته‌ها وبحثهاکه از آغاز این قرن در این زمینه پدید آمده است، اشاره کنیم و سپس به ارزیابی وداوری خودمان درپایان بپردازیم. در میان مهمترین کتابهایی که در پایان سدهٔ نوزدهم و آغاز قرن بیستم در تاریخ فلسفهٔ یونان‌باستان نوشته شده است، باید کتاب دانشمند اسکاتلندی-انگلیسی جان برْنت [1] را نام برد. وی در مقدمهٔ کتاب خودبه عنوان: «آغاز فلسفهٔ یونانی»، بحثی دربارهٔ تأثیر احتمالی دانش و جهان بینی شرقی در پیدایش فلسفه دریونان داردکه خلاصه‌ای ازآن را دراینجا می‌آوریم. وی نخست می‌گوید که در مآخذ یونانی ما نمی‌توانیم شاهدی بیابیم که دلیل بر اقتباس فلسفهٔ یونانی ازسرچشمه‌های شرقی مانند بابل و مصر باشد، واستدلال می‌کند که کسی مانند افلاطون (پلاتون) که احترام فراوان برای مصریان داشته است، ایشان را بیشتر مردمی پیشه‌ور می‌داند تاکسانی‌که بافلسفه سروکارداشته‌اند (ص۱۶). برنت سپس استدلال خود را دنبال می‌کندکه اگر بنابوده باشد که جهان‌بینی خاوری در تکوین اندیشهٔ فلسفی یونان قرنهای ششم و پنجم پیش از میلاد تأثیرکرده باشد، این‌کار بایستی از راه همسخنی وهمنشینی مردم هوشمند و درس خوانده انجام گرفته باشد، و حال‌آنکه ما هیچ شخصیت علمی یونانی را در آن زمان نمی‌شناسیم‌که توانسته باشد خط وزبان مصری را بداند، بخواند یابدان

---

۱) John Burnet در *Early Greek Philosophy* که نخست به‌سال۱۸۹۲ وچاپ چهارم آن در ۱۹۳۰ منتشر شده است.

سخن گوید (ص ۱۷) اما بـر خلاف نظر برنت مآخذ یونانی در دست داریم که نشان می‌دهد یکی از بزرگترین فیلسوفان دوران نخست یعنی **پیثاگوراس** (یا فیثاغورس) دردوران فرمانروایی فرعون آماسیس به دیار نیل سفرکرده و درآنجا زبان مصری را آموخته بود. برنت سپس به‌تأثیرشناخت و آگاهی ریاضی‌مصریان بر یونانیان می‌پردازد و بار دیگـر اصالت یونانیان را تأیید می‌کند و می‌گوید پیشرفت معلومات ریاضی درمصر باستان محدود به نتایجی بودکه از راه تجربه به دست آمده بود و بیشتر در حساب وشمارش یاتقسیم چیزها میان افراد وپرداخت دستمزد به کارگران و مانند اینها به‌کار می‌رفته است، یعنی‌آنچه که یونانیان‌آن را «هنر شمارش» (لوگیستیکه ـ تخنه Logistikè texnè) می‌نامیدند و با مطالعه و پژوهش علمی اعداد یـا «دانش و فن حساب»(یعنی اریثمتیکه تخنه) بکلی فرق داشته است. اما دربارهٔ دانش هندسه در مصر، برنت می‌نویسد که بنابر گواهی مورخ مشهور یونانی هرودوتوس، هندسه در مصر، از لزوم اندازه گیری دوبارهٔ زمین، پس از طغیانهای رودنیل و شسته شدن آثار و مرزبندیهای زمینها سرچشمه گرفته است، یعنی جنبهٔ عملی و تجربی داشته و انگیزهٔ مجرد نظری وعلمی درآن نبوده است. وی می‌گویدکه احتمال دارد، یونانیان این‌گونه قواعد ساده و ابتدایی هندسی را از مصریان فرا گرفته باشند، اما بزودی‌آنها را تعمیم دادند و قواعد کلی علمی از آنها به دست‌آوردند (ص۲۰).

برنت آنگاه به دومین سرچشمهٔ احتمالی دانش متفکران ایونیا در یونان می‌پردازد: بابل. ما می‌دانیم که ستاره شناسی در بابل باستان پیشرفت فراوان کرده بود و بابلیان نقشهٔ ستارگان ثابت و بویژه ثوابت منطقةالبروج را ساخته بودند. اما برنت می‌گویدکه این‌کار نیزجنبهٔ رصد ستارگان‌را داشته و به‌افسانه‌های خدایان وداستانهای عامیانه پیوسته بوده است. این نظریهٔ برنت را کشفیات تازه دربارهٔ چگونگی دانشها در بابل باستان نقض می‌کند. یکی ازپژوهندگان

معاصر بنجامین فرینگتون در کتاب خود به نام «دانش یونانی»[1] می‌نویسد: «هنگامی که به نتیجهٔ کوشش بابلیان در ریاضیات و ستاره شناسی ریاضی نظر می‌کنیم، براستی دچار دهشت می‌شویم. این نکته، حتی از روی، بدبختانه، معدودی لوحه‌های علمی که تا کنون تفسیر شده است، روشن می‌شود که پیش از سال ۱۵۰۰ قبل از میلاد، مراحل پیشرفتهٔ حساب پدید آمده است و به نحوی مسائل مطرح و به آنها پرداخته می‌شود که به طور مقاومت ناپذیر حکایت از این می‌کند که در کوشش برای غلبه بر دشواریهای عملی، یك کنجکاوی دقیقاً علمی نیز بیدار شده بوده است.» این پاسخی است به‌گفته‌هایی مانند آنچه برنت می‌گوید که: «بابلیان پدیده‌های آسمانی را برای مقاصد تنجیمی، یعنی پیوند دادن میان حرکات، طلوع و غروب واقتران اختران با زندگی آدمی و تأثیر آنها در کارها وسرنوشت آدمیان، ثبت کرده‌اند، نه از روی هیچ‌گونه علاقهٔ علمی. اما از سوی دیگر یونانیان، در طی دو سه نسل، دست کم سه کشف دارای اهمیت اساسی کردند. در مرحلهٔ نخست، کشف کردند که زمین گرد است و کروی است و برهیچ چیز قرارنگرفته است. در مرحلهٔ دوم، نظریهٔ حقیقی کسوف و خسوف را کشف‌کردند و در پیوند نزدیکی با آن به این نتیجه رسیدند که زمین مرکزمنظومهٔ ما نیست، بلکه مانند سیارات دیگر گرد مرکزی می‌چرخد.» (ص۲۳). پس از این مقدمات برنت از همهٔ استدلالهای خود این نتیجه را می‌گیرد که: «ما می‌توانیم همهٔ اینها را خلاصه کنیم و بگوییم که یونانیان نه فلسفه و نه دانش خود را ازشرق به وام نگرفته‌اند.» (ص۲٤).

برنت در کتاب دیگر خود دربارهٔ فلسفهٔ یونان که نخست به سال ۱۹۱٤ منتشر شد، همچنان به نظریهٔ پیشین خود دلبستگی نشان می‌دهد و با افزودن

---

۱) Benjamin Farrington، *Greek Science*، در سلسلهٔ پینگوین. ص۱۷–۱۶، ۱۹۵۳.

استدلالهای دیگری می‌کوشد که آنچه را در کتاب نخست خود پیش کشیده است، بار دیگر تأکید کند. وی در مقدمهٔ کتاب دوم خود اشاره به این نکته می‌کند که از دیدگاه افلاطون، در جایی‌که دانش عقلی یا عقلانی یافت نشود، فلسفه نیز وجود ندارد. اما دانش عقلانی آفرینش یونانیان است. سپس نتیجه می‌گیرد که: «ما آنچه را که پیش از آن بوده است، فلسفه نمی‌شماریم.»[1] وی حتی شوقزدگی خود را به‌آنجا می‌رساندکه می‌نویسد: «حقیقت این است‌که بسی بیشتر احتمال دارد که ما از ارزش اصالت یونانیان بکاهیم تادربارهٔ آن‌گزافه بگوییم.»[2]
خلاصهٔ همهٔ نظریات و پژوهشهای برنت را می‌توان در پیشگفتار کوتاهی که وی به چاپ سوم‌کتاب نخست خود به سال ۱۹۲۰ نوشته است بیابیم. وی در آنجا می‌نویسد: «هدف من این‌بوده است‌که نشان بدهم‌که با نخستین‌آموزگاران ایونیا چیز نوینی به‌جهان‌آمد ـ آن چیزی‌که مادانش می‌نامیم ـ آنان برای نخستین‌بار راهی را نشان دادندکه اروپا از آن‌پس تاکنون دنبال‌کرده‌است،چنانکه، همان‌گونه که من در جای دیگرگفته‌ام، توصیف مناسبی است از دانش که بگوییم «دانش، «اندیشیدن دربارهٔ جهان به شیوهٔ یونانی» است. به همین علت است که دانش هرگز وجود نداشته است، مگر درمیان امتهایی که زیر نفوذ یونان قرار گرفته‌اند.»[3] اکنون،گیریم این نظریهٔ‌گزافه‌آمیز درست باشد، اما این پرسش به میان می‌آیدکه چرا؟ چه‌انگیزه‌هایی سبب شدکه یونانیان، به‌گفتهٔ برنت، بنیادگذاران «دانش عقلانی» شوند. برنت در اینجا پاسخی می‌دهد که یکباره از هر گونه پژوهش عقلانی و توضیح عینی و علمی به دور است. وی در کتاب دوم خود دربارهٔ فلسفهٔ یونان می‌نویسد: «یونانیان به آنچه کردند «موفق شدند،

۱) برنت: *Greek Philosophy: Thales to Plato* (فلسفهٔ یونانی از طالس تا افلاطون) لندن، ۱۹۵۵. مقدمه: ص ٤.

۲) همانجا، ص ۹.

۳) برنت: آغاز فلسفهٔ یونان، ص۷.

در مرحلهٔ نخست ، بدین علت که مشاهده‌گر، زاییده شده بودند . . . علاوه براین یونانیان همیشه می‌کوشیدند که از پدیده‌هایی که مشاهده می‌کردند یك توضیح عقلانی بدهند .قدرت استدلال ایشان استثنایی بود . . . »[1] بدین‌سان تنها توضیحی که وی می‌دهد این است که یونانیان مردمی برگزیده و در سرشت خود دارای گرایشی به تفکرعقلانی ، مشاهدهٔ دقیق علمی و برروی هم خلقی استثنایی بوده‌اند!

این گونه نظریات ، طی نیم قرن گذشته ، سخت معرض انتقاد و حملهٔ محققان تازه نفس قرار گرفته است که توانسته‌اند از راه کشفیات تازهٔ باستان‌شناسی و بویژه در نتیجهٔ گسترش دایرهٔ آگاهی ، نسبت به وضع و چگونگی دانشها در دورانهای تمدن بابلی و مصری ، نظریات تعصب آمیز و غرض آلود و بیشتر غیر علمی پژوهندگان گذشته را نفی یا دست کم تعدیل کنند . مثلا همان فرینگتون که یکی از پژوهشگران برجستهٔ معاصر درزمینهٔ تاریخ دانشهاست، نخستین صفحهٔ کتاب نامبردهٔ خود را چنین آغاز می‌کند : «اینکه دانش یونانی، مانند تمدن یونانی بطورکلی ، عمیقاً مدیون تمدنهای کهنتر خاورمیانه بوده است ، نکته‌ای مسلم می‌باشد .» (ص ١٤). درمیان کارهای تازه‌ای که دراین زمینه انجام گرفته‌است، مطالعات دانشمند فرانسوی آبل ری را می‌توان نام برد ، یکی به نام «جوانی دانش یونانی» ودیگر به عنوان «دانش شرقی پیش ازیونانیان» که درپایان این کتاب به آنها و نام برخی از بهترین کتابهایی که از آغاز قرن کنونی دربارهٔ چگونگی و پیشرفت دانشها در تمدنهای بابل ، مصر و ایران نوشته شده است ، اشاره خواهد شد .

دانشمند سرشناس و برجستهٔ دیگری که در زمینهٔ اصل و سرچشمهٔ فلسفهٔ یونان پژوهشهای ژرف و باارزش کرده است ، محقق انگلیسی **کورنفورد** می‌باشد. این دانشمند به سال ١٩١٢ کتابی به عنوان «از دین تا فلسفه »[2] منتشر کرد وکوشید

---

١) برنت : فلسفهٔ یونان ، از طالس تا افلاطون ص ١٠ .

2) F . M . Cornford , *From Religion to Philosophy* , 1912 .

که در آن نشان دهد که فلسفهٔ یونانی از سرچشمهٔ جهان بینی دینی و جهانشناسی پیش از فلسفی برخاسته است و فیلسوفان نخست یونانی دنبالهٔ برخی اندیشه‌های دینی را گرفته بودند که سرچشمهٔ آنها را باید در ساختمان جامعهٔ قبیله‌ای جستجو کرد. وی همچنین در واپسین سالهای زندگی خود، همین پژوهش را به شکل همه جانبه‌تر و دقیقتر دنبال کرد و نتایج مطالعات وی، پس از مرگش، در کتابی به عنوان: «مبادی دانایی»[1] به سال ۱۹۵۲ انتشار یافت. وی در کتاب دوم خود، نظریه‌ای درست مخالف نظریهٔ برنت بیان می‌دارد که تنها کار عملی تجربی که یونانیان تا پیش از دوران ارسطو انجام داده بودند، در زمینهٔ پزشکی بوده است[2]. اما مسئله‌ای که وی به آن پرداخته است، بیرون از زمینهٔ پزشکی و هنرها و صنعت است. به نظر وی مسئله این است که بیابیم آیا شیوهٔ مشاهده، تعمیم و آزمون نزد فیلسوفان ایونیا، یعنی نخستین متفکران فلسفی یونان یافت می‌شود یا نه؟ و سپس پاسخ می‌دهد که مسائلی که این متفکران به آنها پرداخته بودند، جنبهٔ عملی مانند درمان بیماران یا کشیدن تونلها یا ساختن مجسمه‌ها نداشته است و چنانکه می‌دانیم این فیلسوفان تا جایی که موجب شگفتی و دهشت می‌شود غفلت داشتند از اینکه نظریات و اندیشه‌های خود را در بوته‌های تجارب علمی بیازمایند، یعنی پرسشی در برابر طبیعت طرح کنند که پاسخ آن را از پیش نمی‌توان دانست. سپس در جای دیگر همان کتاب می‌گوید: هنگامی که ما دقیقتر و نزدیکتر به نظام فلسفی میلتوس بنگریم، بسیاری جنبه‌ها در آن می‌یابیم که آنها را نمی‌توان به نتیجه گیری عقلانی بر پایهٔ مشاهدهٔ وقایع از روی اندیشهٔ گشاده نسبت داد.[3] **کورنفورد** پس از بیان این مقدمات بقیهٔ کتابش را به پژوهش در این زمینه

---

1) *Principium Sapientae*, Cambridge, 1952.

۲) همانجا، ص ۱۱-۱۰. ۳) همانجا، ص ۱۸۷.

اختصاص می‌دهدکه اندیشه‌های اساسی‌که در نظام فلسفی اندیشمندان مکتب **ایونیا** یافت می‌شود، از نظریات هسیودوس Hesiodos شاعر معروف یونانی وجهانشناسی افسانه‌ای وی برگرفته شده است ، و سرچشمه‌های این جهانشناسی نیز به نوبهٔ خود به نظریات بابلیان باستان دربارهٔ پیدایش جهان چنانکه **درحماسهٔ‌آفرینش** بابلی یا **انومالیش** *Enuma Elish* تصویرشده است، بازمی‌گردد وفیلسوفان ایونیا، تنها به‌مضمون این جهان‌بینیهای افسانه‌ای، جنبهٔ عقلانی بخشیده‌اند .

چنانکه می‌دانیم ، یونانیان نیز ، مانند همهٔ خلقهای متمدن باستان ، پیش ازدوران فلسفه ، دارای‌اندیشه‌هایی دربارهٔ پیدایش جهان‌بوده‌اندکه‌آن‌را اکنون **کوسموگونیا** Kosmogonia می‌نامیدند ، یعنی **زایش یا پیدایش جهان**. ما دربخشهای آینده به تفصیل بیشتر به توضیح نظریات یونانیان پیش از ظهور اندیشهٔ فلسفی دربارهٔ جهان، سرچشمه و چگونگی پیدایش آن ، خواهیم پرداخت . از سوی دیگرقرنهاپیش‌ازآنکه **هسیودوس** شاعربزرگ یونانی‌که درنیمهٔ‌دوم‌قرن‌هشتم‌پیش از میلاد می‌زیسته است ، شعر مهم خود را به نام ، **پیدایش خدایان** یا **تئوگونیا** *Théogonia* بنویسد ، در بابل، در نیمهٔ هزارهٔ دوم پیش از میلاد **انومالیش** یا «**حماسهٔ‌آفرینش**» پدیدآمده بود که درآن پیدایش جهان به شکل افسانه‌ای تصویر می‌شود و ما بزودی با مضمون آن آشنا خواهیم شد .

اکنون پس از همهٔ اینها که گفته شد ، آیا می‌توان‌گفت‌که فلسفه ونخستین نظریات و اندیشه‌های عقلانی و علمی دربارهٔ جهان ، در یونان ، از سرچشمه‌های شرقی بابلی و مصری گرفته شده است ؟ پاسخ به این پرسش و اصلا درست یا نادرست بودن‌طرح چنین پرسشی به این شکل مجرد ، هنگای ممکن می‌شود که نخست معین کنیم جهان‌بینی فلسفی و عموماً رویکرد فلسفی به جهان چیست ؟

جهان‌بینی فلسفی به طورکلی ، یك شکل جهان بینی یا بهترگوییم آگاهی اجتماعی نزد انسانهاست ، که در مرحلهٔ معینی از گسترش تاریخی بشریت ، در

نتیجهٔ پدیدآمدن‌گسترش معینی درشکل‌تولید زندگی مادی وپیوندهای اجتماعی وابسته به آن، پدید آمده است. آدمیان، از همان نخستین دورانهایی که پا به مرحلهٔ زندگی‌گروهی وسپس اجتماعی نهاده بودند، پیوندهایی نیز با طبیعت یعنی جهان بیرونی استوار می‌کردند و پیش از هر چیز شکل و شیوهٔ زندگی اجتماعی خود را، در هر مرحله، به جهان بیرونی منتقل می‌کردند یا به دیگر سخن، جهان پیرامونی را همبستهٔ جدایی ناپذیر از یك سو و از سوی دیگر بازتاب شکل واقعیت جامعهٔ خودو شرایط آن می‌پنداشتند. جهان پیرامونی برای ایشان، سرچشمهٔ ارضاء و اشباع نیازمندیهایشان بشمار می‌رفت. ازلحاظ روانی، هم ازجهان پیرامونی هراس داشتند، چون درآن نیروهایی می‌یافتند بس‌تواناتر و پرزورتر ازخودشان و هم‌آن را دوست می‌داشتند، چون زندگی‌خود را یکباره وابسته به آن می‌دیدند. این بیم و امید، این هراس و خشم از یك‌سو و گرایش وبستگی‌کلی ازسوی دیگر، از آنجاکه هنوز آدمیان دربرابر طبیعت ونیروهای سنگدل آن ناتوان بودند و هنوز نیاموخته بودند که چگونه و با چه افزاری خواستها و قصدهای خود را برطبیعت بار کنند و آن را به پذیرش آنها وادارند، یا به دیگرسخن طبیعت را رام کنند؛ و چون هنوز نمی‌توانستند با دستهای خود آن را رام‌کنند، آغازکردند به کوشش برای رام کردن آن از راههای پنداری. از سوی دیگر، در هر مرحله از گسترش زندگی اجتماعی آدمیان، پندارها و اندیشه‌های‌ایشان دربارهٔ جهان پیرامونی، چنانکه اشاره‌کردیم، بازتاب‌چگونگی زندگی و پیوندهای اجتماعی ایشان با یکدیگر بوده است. بدین‌سان نخستین شکل جهان بینی آدمیان، جهان بینی دینی و افسانه‌ای می‌باشد. جهان نیز باید در لحظه‌ای پدید آمده باشد، چون افراد آدمی نیز زاییده می‌شوند. در جهان باید نیروهایی بر دیگران فرمان رانند، چون در جامعهٔ آدمیان نیز افرادی یا گروههایی، در مراحل گوناگون به شکلهای گوناگون، بر دیگران، سروری

دارند. پس جهان‌بینی میتولوژیك یا جهان بینی افسانه‌ای واساطیری، نخستین شکل نظری و اندیشه‌ای یا پنداری شناخت آدمی از جهان پیرامونـی بشمار می‌رود. با دیگرگون شدن شرایط زندگی اجتماعی که خود نتیجهٔ دیگرگون شدن بنیاد زندگی‌مادی آدمیان است، در جهان بینی آنان نیز دیگرگونی پدید می‌آید. اما نکتهٔ اساسی این است که این دیگرگونی در جهان بینی آدمیان، از آنجا که بازتاب شرایط عینی و واقعی زندگی ایشان دراندیشه و پندار آنان است، یعنی از سوی دیگر آفریدهٔ اندیشه‌ای است، ناگزیر باید دنبالهٔ آفریده‌های اندیشه‌ای پیشین باشد. به دیگر سخن میان جهان بینیهایی که در جامعهٔ بشری در گذرگاه تاریخی پدید آمده است، همواره یك همبستگی و تسلسل یافت می‌شود. یك جهان‌بینی از جهان بینی دیگر زاییده می‌شود، درزیر شرایط وانگیزه‌های اجتماعی دیگرگون‌شده، اما آنچه علت پیدایش این‌جهان‌بینی تازه می‌شود، همان شرایط، و انگیزه‌های نوین است که باید سرچشمهٔ آنهارا در زندگی مادی یك جامعهٔ معین وپیوندهای اجتماعی‌آن جستجوکرد.

پیش‌از پدید آمدن جهان‌بینی فلسفی در یونان، جهان‌بینی دینی‌افسانه‌ای وجود داشت. با دیگرگون شدن شکل و شرایط زندگی برخی از جوامع یونانی، رویکرد آنها نیز به جهان پیرامونـی دیگرگون شد و انگیزه‌های پدید آمدن جهان‌بینی نوینی گردید: جهان‌بینی فلسفی. اما این جهان بینی فلسفی، یا بهتر بگوییم این شکل نوین آگاهی اجتماعی، زاییدهٔ بی‌میانجی از جهان بینی و جهانشناسی دینی افسانه‌ای پیشین بود. پس می‌توان گفت که: فلسفه نخست خود را در شکل‌آگاهی دینی ساخته است. اما در این میان از یك‌سو دین را آن‌گونه که بوده نفی کرده است و از سوی دیگر از لحاظ مضمون مثبت خود، در همان میدان اندیشه‌ای، یعنی میدان دینی منحل شدهٔ در اندیشه‌ها در جنبش است. بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت که میان جهان بینی میتولوژیك یونانی و جهان‌

بینی فلسفی یك تسلسل و همبستگی عینی یافت می‌شود. اما باید به یاد داشت که آنچه این دو جهان بینی را از هم به نحو ریشه‌ای جدا می‌کند، دیگرگونی کیفی نوینی است که جهان بینی فلسفی در برابر جهان‌بینی پیشین پدید آورده بود. به همین علت، فلسفه، جهان بینی دینی را در یونان واژگون‌کرد، هر چند خود همچنان در قلمرو اندیشه‌های دینی در تکاپو بود. **اصالت و ارزش اندیشه های فیلسوفان مکتب میلتوس در همین جاست.** اما اینکه چرا و چگونه این دگرگونی در جهان‌بینی یونانیان در مرحله‌ای معین از تاریخ ایشان پدید آمد، از آنچه که دربخشهای پیشین این‌گفتار در بارهٔ تاریخ وگسترش زندگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی یونان گفته شد، روشن می‌شود. در صفحات آینده نیز کوشش خواهد شد که علل و انگیزه‌های آن بیشتر توضیح شود.

اکنون نخست ببینیم خود یونانیان جهان بینی فلسفی و مفهوم فلسفه را چگونه تعریف کرده‌اند. یکی از بزرگترین فیلسوفان یونان، ارسطو، نخستین اندیشمند یونانی است‌که کوشیده است مفهوم فلسفه وکوشش فلسفی را در برابر شکلهای دیگر آگاهی انسانی توضیح دهد. وی درکتاب مشهور خود به نام متاتا فوسیکا *Meta ta Fusika* یا «آنچه‌آنسوی‌طبیعت»که‌آن‌را بدین سبب«ماوراءالطبیعه» نامیده‌اند و نزد اروپاییان به متافیزیك مشهور است، فلسفه را تعریف می‌کند ومی‌نویسد: «از دیر باز و نیز اکنون همواره یك‌چیز است‌که ما درجستجوی آنیم وهمواره درآن سر گردان وآن این است‌که: هستنده چیست؟ (τι τό ὄν)[1]

---

۱) ارسطو، متافیزیك ـ Z، ۱۰۲۸ b ۲. ماواژهٔ هستنده را به عنوان اسم فاعل یا صفت فاعلی از مصدر هستن، البته بر خلاف قیاس در فارسی که از صیغهٔ امر حاضر، یعنی اول شخص امر و افزودن «نده» ساخته می‌شود، در برابر واژهٔ یونانی «to on – toéon» ساخته‌ایم، زیرا مفهوم فلسفی آن بنا بر اندیشهٔ یونانی به معنای موجود نزدیکتر است. نخستین مترجمان عربزبان نوشته‌های یونانی و بویژه آثار ارسطو، این واژه را به‌ـ شکلهای موجود، الهویه و شکل منفی آن را که ما ناهستنده (to mè on) ترجمه

پس فلسفه برای ارسطو : شناخت هستنده‌ها یا موجودها ، یعنی جهان پیرامونی است. اما دربارهٔ چگونگی این شناخت ، یعنی ماهیت معرفت فلسفی و هدف آن ، ارسطو در همان کتاب می‌نویسد فلسفه : «**شناخت اصلها و علتهای نخستین و علت غایی از راه نظر است** .» (متافیزیك ۹۸۲ ، A۲) . **شناخت اصلها و علتهای نخستین** (πρῶτα ἀρχαι καὶ αἰτίαι) از راه نظر ، این هستهٔ جهان بینی فلسفی نزد

→ می‌کنیم به **الّذی لیس هو والذّی لیس بهویّة** و شکلهای دیگر ترجمه کرده‌اند (برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به کتاب دانشمندانهٔ دکتر سهیل افنان به عنوان :

Philosophical Terminology in Arabic and Persian , Leiden ,1964 , pp . 89 ff .

ممکن است گفته شود که به جای **هستنده** می‌توانستیم **باشنده** را برگزینیم که به همان معنای **موجود** است و بویژه ناصرخسرو (۴۸۱ - ۳۹۴ هـ ق) نیز آن را به همین معنی در نوشتهٔ خود **زادالمسافرین** (چاپ برلن - کاویانی - ص ۱۱۱) به کار برده است و بـر خلاف قیاس هم نیست . همچنین به سادگی می‌شد واژهٔ **هست** را به کار برد . اما گمان داریم که **هستنده** به مفهوم فلسفی کلمهٔ یونانی نزدیکتر است . در فلسفه ، ساختن واژه‌های برخلاف قیاس در زبانهای علمی و فلسفی کمیاب نیست . اما با اینهمه کسانـی که واژهٔ **هستنده** را بسیار نامأنوس می‌یابند یا آن را نمی‌پسندند می‌توانند به جای آن همان کلمهٔ **باشنده** ، **کائن** ، **موجود** یا **هست** را به کار بـرند . ما پس از این در سراسر ایـن کتاب **هستنده** را برای **موجود** و **ناهستنده** را به جای **لاموجود** یا **غیرموجود** به‌کار می‌بریم . از سوی دیگر نباید فراموش کرد که فعلهایی که از مصدر گم شده و متروك **باشیدن** جدا می‌شوند ، همیشه برای رساندن معنای مضارع ، شرطی ، التزامی یا تمنا به کار می‌روند . در حالی که مصدر **هستن** جز اینهاست و موجودیت کنونی و عینی را دراین لحظه می‌رساند و این درست به‌مفهوم کلمهٔ to on و جمع آن ta onta در آغاز اندیشهٔ فلسفـی یونانـی نزدیك است . ta onta یا ta èonta یعنی **هستنده‌ها** ، در زبـان نخستین فیلسوفان مکتب میلتوس و پیش از آنان در زبان **هومروس** و **هسیودوس** درست یعنی« **آنچه هم اکنون و در زمان حاضر وجود دارد**» ، در مقابل **آنچه در آینده خواهد بود** (ta essomena) یا چیزهایی که در گذشته بوده‌اند (ta pro éonta) . این نظر یکی از بزرگترین زبانشناسان جهان معاصر دربارهٔ ریشهٔ این واژه و مفهوم فلسفی آن است که استاد بلامنازع و سخنش دراین باره ←

یونانیان بوده‌است. واژهٔ «ازراه نظر» (θεωρία) کلید اصلی است. این واژه در یونانی به‌معنای «تماشا و نگریستن» است. یونانیان زندگی فیلسوف‌را، دربرابر شکلهای دیگر زندگی، زندگی تماشاگرانه یا زندگی‌نظری (θεωρητικὸς βίος) تئورتیکوس‌بیوس می‌نامیدند، یعنی مشاهدهٔ اندیشمندانهٔ چیزها و پدیده‌های جهان پیرامونی، پیدایش، چگونگی، علتها و پیوندهای میان هستنده‌ها، بی قصد اینکه از این کار سودی یا نتیجه‌ای آنی و عملی به دست آید. اگر فلسفه‌پردازی را این گونه معنی کنیم، یعنی کوشش برای شناخت جهان هستی، بر پایهٔ مشاهده و نظر و اندیشه، دور از احساسها و باورهای افسانه‌ای یا دینی، هر چند در قالب آنها، یك ویژگی نخستین فیلسوفان یونانی است. گویند نخستین کسی‌که خود را، درمیان یونانیان فیلسوف (فیلوسوفوس) نامید، پیثاگوراس (فیثاغورس) بوده است[1]. در روایت دیگری دربارهٔ همین فیلسوف می‌یابیم که: «وی زندگی را به جشنی همگانی همانند می‌کرد، که گروهی به آنجا برای رقابت و به دست آوردن جایزه‌می‌روند، وگروهی‌نیز برای داد وستد. اما بهترین آنان تماشاگرانند. به همین‌سان، در زندگی‌نیز، مردمانی برده‌منش‌زاییده می‌شوند که‌به‌شکار شهرت

←حجت‌است: ورنریگر (Jaeger W.) . برای توضیح بیشتر این نکته نگاه کنید به‌کتاب مهم وی «تئولوژی نخستین متفکران یونان» متن‌آلمانی – ۱۹٦٤ . ص ۲۲٦ . دربارهٔ مفهوم هستی و هستنده (وجود و موجود) و تاریخ این دو مفهوم و گسترش و دگرگونی آنها نگاه کنید به‌کتاب بسیار ارزنده وآموزندهٔ اِتینَ ژیلسون É. Gilson زیر عنوان: وجود و ماهیت *l'Être et l'Essence* . چاپ دوم، پاریس ۱۹٦۲ . درمصطلح فلسفهٔ اسلامی (بویژه اسماعیلیان)واژهٔ اَیس و اَیسیّة نیز به جای موجود و وجود (هستی و هستنده) به کار رفته است. ایس را ایشان، از کلمهٔ لَیسَ در عربی که به‌معنای فعل منفی (نیست) می‌باشد مشتق وآن را ازدوجزء لا و اَیس مرکب‌دانسته‌اند وبدین‌سان باحذف **لا**، جزء دوم، یعنی **ایس** را به‌مفهوم هست وهستی و نیز حتی واژهٔ آیس را به‌معنای هستنده به‌کار برده‌اند و نیزاسم مصدر ازآن به‌شکل اَیسیّة ساخته‌اند.

۱) دیوژنِس لائرتیوس، کتاب ۸، بند ۸.

و سود می‌روند، امافیلسوفان درجستجوی حقیقت‌اند.»[1] اکنون این پرسش به‌میان می‌آید که این زندگی «تماشاگرانه» چگونه و در چه شرایطی از گسترش زندگی اجتماعی انسانها دست می‌دهد و حتی امکانپذیر می‌شود ؟ در شرایط ویژهٔ زندگی مادی ودرنتیجهٔ پیوندهای اجتماعی خاصی که در یونان باستان، چنانکه در بخشهای پیش دیدیم ، پدید آمده بود : زندگی و تولید مادی در شرایط نظام اقتصادی برده داری و امکان تقسیم مشخص کار میان کاردستی و تنی و کار اندیشه‌ای .

نزد ارسطو نیز، همین تفسیررا از واقعیت عینی زندگی و شرایط دوران، به‌شکلی دیگر می‌یابیم. وی در همان کتاب متافیزیك می‌نویسد : «از آغاز و نیز هم اکنون آدمیان از راه شگفتی کردن ، فلسفه‌پردازی را شروع کردند. ایشان نخست دربارهٔ دشواریهای در دسترس شگفتی می‌کردند، اندك اندك پژوهش آنان به زمینه‌های وسیعتری راه یافت و در مسائل بزرگتری دچار شگفتی شدند ، مانند تغییرهای ماه و خورشید و اختران و نیز پیدایش همهٔ چیزها . . . و اگر آدمیان به‌فلسفه پرداختند ، برای اینکه از نادانی بگریزند ، آشکار است که ایشان به دنبال معرفت به خاطر خود آن بوده‌اند ، نه به خاطر هیچ‌گونه سود عملی . سیرواقعی امورخودبراین نکته‌گواه است ، زیرا این‌گونه دانایی هنگام‌آسایش وچونان سرگرمی پدید آمد، هنگامی‌که‌تقریباً همهٔ ضرورتهای زندگی، از پیش فراهم شده بود، و بنابراین روشن است که ما هیچ‌گونه سودی بیرون از خود آن در این‌گونه معرفت‌جستجو نمی‌کنیم .»[2] این آسایش و فراغت ، چنانکه ارسطو درجای دیگر نیز بدان اشاره کرده است و ما گفتهٔ وی را در بخش مربوط به برده‌داری در یونان نقل‌کردیم ، تنها در مرحله‌ای معین از گسترش تولید مادی و زندگی اجتماعی و سازمان آن در یونان امکانپذیر شده بود ، یعنی تنها هنگامی امکانپذیر شد که گروهی از افراد آزاد اجتماع ، از نگرانیهای روزانه و کوشش برای به‌دست آوردن

---

۱) همانجا .　　۲) ارسطو : متافیزیك A۲،۹۸۲b .

معیشت و تأمین زندگی مادی، خاطری آسوده داشتند. زیرا چنانکه پیش از این اشاره کردیم، نظام برده‌داری و بهره کشی از کار بردگان، بنیاد زندگی اقتصادی و اجتماعی یونان باستان بود و این بردگان بودند که کارهای دشوار و توانفرسا را برای تولید مادی بر عهده داشتند و برده‌داران، یعنی افراد آزاد جامعه، بیشتر از کار کردن و تولید بی‌نیاز بودند و فراغت و فرصت فراوان برای پرداختن به کوششهای فکری و هنری یا به گفتهٔ ارسطو «چونان سرگرمی» داشتند و نتیجه این بود که کارهای دستی را خوار کننده و شرم انگیز می‌شمردند. و نیز به همین علت است که کسانی مانند پیثاگوراس، افلاطون و ارسطو، کوشش« نظری » (ثئوریا) یا کار اندیشه را چنان پایه‌ای والا می‌بخشند و به هر گونه کار عملی و تولیدی به دیدهٔ خواری یا دست کم بی‌اعتنایی می‌نگرند و میان کار تنی و کار اندیشه‌ای فاصله‌ای چنان ژرف می‌پندارند و بدین‌سان فیلسوفان را در میان مردمان، گروهی برگزیده می‌شمارند. این شیوه کم و بیش در همهٔ جامعه‌های باستانی که ساختمان همانندی داشته‌اند، یافت می‌شود: جوامعی که در آنها نخست فرمانروایان، یعنی بزرگترین دارندگان زمین و سرمایه بوده‌اند، سپس کاهنان که در میانشان اندیشمندان و دانایان یافت می‌شوند و سرانجام بردگان –در فاصله پیشه‌وران– جای دارند. بنابراین فیلسوفان یونان– مانند همهٔ فیلسوفان در همهٔ دورانها و همیشه – قارچهایی نبوده‌اند که ناگهان از زمین یونان سر برکشند، بلکه زاییده‌های دوران و ملت خود بوده‌اند، که نابترین، گرانبهاترین و ناپیداترین ملکات و نیروهای معنوی آن در اندیشه‌های فلسفی ایشان آشکار می‌شده است. تنها با این توضیح می‌توان به ارزیابی واقعی فلسفه و دانش یونانی دست یافت، یعنی فلسفه و دانش را به معنای اعم و یونانی آن، پدیده‌ای دانست، زاییدهٔ مرحلهٔ خاصی از گسترش جامعهٔ یونانی و ساختمان ویژهٔ آن، یعنی دموکراسی برده‌داری. در حالی که مانند آن، در دوره‌های پیشین و حتی معاصر تمدن بابل، مصر یا ایران و حتی چین و هند نیز، با وجود همانندیهایی و شرایط کم و بیش

مشترکی درمیان آنان، یافت نمی‌شده است. ویژگی واصالت فلسفه ودانش یونانی، نتیجهٔ ویژگی ساختمان جامعهٔ یونانی و سازمان سیاسی آن بوده است. بدین‌سان دیگر نیازی نیست که خود را دچار پندار بافیها وتعصبهای فرهنگی و نژادی کنیم و بکوشیم که تأثیرات معلومات اختر شناسی، ریاضی و هندسی بابلیان و مصریان را درسده‌های هفتم و ششم پیش از میلاد، در پیدایش دانش یونانی منکر شویم.

۳

منابع دربارهٔ نخستین فیلسوفان یونان

نزدیك به پایان سدهٔ نوزدهم میلادی ، تلقی از تاریخ فلسفه دیگرگون شد . تاریخ فلسفه جنبهٔ عمومی و کلی خود را از دست داد و مراحل جداگانه و مستقلی از آن ، مورخان و پژوهندگان را به خود مشغول داشت ، یعنی مراحل تاریخ فلسفه نیز ، به شیوهٔ دانشهای طبیعی ، جنبهٔ تخصص یافت. شیوهٔ تازه، بنیاد کار را بر مطالعهٔ دقیق ، آرام ، صبورانه و انتقادی آثار و گفته‌های فیلسوفان پیشین قرار داد و به جای نوشتن تاریخ عمومی فلسفه ، مراحلی معین و بخشهایی جداگانه را از آن در پژوهش می‌گرفت . وسیله و افزار کار در این میان ، مطالعات و پژوهشهای زبانشناسی (فیلولوژیك) بود که هدف آن کشف منابع و مآخذ تازه و مطالعهٔ انتقادی و سنجشی آثار کشف شده یا از پیش بودهٔ هریك از فیلسوفان باستان است . بزرگترین نمایندهٔ این شیوه در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم همان دانشمند بزرگ **ادوارد تِسِلّر** نویسندهٔ کتاب دورانساز «فلسفهٔ یونان» است که قبلا در بارهٔ او سخن گفتیم . بر این شیوه از آن زمان تا کنون کتابهای فراوان و نیز رساله‌ها و مقاله‌ها در بارهٔ مکتبها و شخصیتهای فلسفی به‌طور جداگانه نوشته شده است و اکنون نیز گاه بگاه کتابها و پژوهشهای تازه در بارهٔ

این یا آن فیلسوف ، با پرداختن دقیق و انتقادی به متون و مآخذ عقاید ایشان ، در هر کشور اروپایی منتشر می‌شود . روش کار ما نیز در این کتاب ، پیروی از همان شیوهٔ علمی ، یعنی توصیف ، تفسیر و تحلیل انتقادی اندیشه‌های نخستین فیلسوفان یونان است که در بستر گسترش تاریخی یونان پدید آمدند ، شکفته شدند ، پژمردند و جای خود را به پدیده‌های نوین دادند. فرق اینجاست . فرق میان شیوه و روشی‌که ما بر گزیده‌ایم با شیوهٔ کار مورخان و پژوهندگان اروپایی (اکثریت آنان) این است که ما تاریخ اندیشهٔ آدمی را از تاریخ واقعی و عینی زندگی مادی و اجتماعی او جدا نمی‌دانیم ، زیرا گسترش اندیشهٔ انسانی وشناخت هستنده‌ها و جهان پیرامونی ، پیوند ناگسستنی با زندگی زمینی و مادی و شکلها و مراحل گوناگون گسترش تاریخی آن دارد . چگونگی تلاش آدمیان برای ادامهٔ زندگی در روی زمین ، در هر مرحله از تاریخ هستی اجتماعیشان و فراهم آوردن وسیله‌های زندگی مادی ، در واپسین تحلیل و تعلیل ، نخستین و مهمترین انگیزهٔ رویکرد ایشان به هستی واقعی و جهان پیرامونی است و نیز تعیین کنندهٔ شکلها و مراحل گوناگون و بیشمار شناخت این جهان می‌باشد . بدینسان تاریخ اندیشه و شناخت واقعیت را ، از تاریخ زندگی اجتماعی و مادی و شکلهای آن به هیچ روی نمی‌توان و نباید جدا کرد یا جدا دانست ، وگرنه پژوهش ما در گودال پندار بافی و افسانه سازی فرو می‌افتد وگمراه می‌شود و تصویری واژگونه و مسخ شده از واقعیت می‌دهد . در هنگام پرداختن به تاریخ فلسفهٔ یونان نیز ، همواره باید این حقیقت را رهنمون دانست . هر چند ما در این کتاب نمی‌توانیم گام بگام ، یا دست کم گاه بگاه ، پیوندی را که بـه آن اشاره شد دنبال کنیم ـ وگرنه حجم این نوشته بیش از آن می‌شد که منظور بوده است ـ اما تأکید می‌کنیم که خوانندگان ، تاریخ زندگی اقتصادی ، اجتماعی و سیاسی یونان باستان را ـ (بر همان شیوه‌ای که ما طرح‌وار در آغاز این پیشگفتار به آن اشاره کردیم و

مراحل اصلی گسترش تاریخی واجتماعی یونان زمین را بر شمردیم وانگیزه‌های اساسی پیدایش جنبش فلسفی و علمی را در یونان مشخص ساختیم) همراه با این تاریخ نخستین کوششهای فلسفی آن سرزمین، مطالعه کنند. زیرا برای اینکه بدانیم آدمیان چگونه اندیشیده‌اند و می‌اندیشند ، باید نخست بدانیم که چگونه زیسته‌اند و می‌زیند .

۱ - تا نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم ، سرچشمهٔ آگاهی محققان و نویسندگان تاریخ فلسفهٔ یونان در نخستین دوران آن ، از یك سو چندین کتاب پراکنده بود که نویسندگان عقاید و شرح‌حال نویسان یونانی پیش از میلاد و پس از آن ،گرد آورده بودند، و از سوی دیگر آنچه که پدران کلیسای‌مسیحی ، در کتابهای خود در رد و انتقاد عقایدگروههای غیرمسیحی نقل‌کرده‌اند .گذشته از اینها ،مهمترین منابع ایشان ، گزارشهایی بود که فیلسوفان بزرگی مانند افلاطون (پلاتون) و ارسطو (اریستوتلس) در نوشته‌های خود دربارهٔ فیلسوفان باستان آورده‌اند و سرانجام تکه‌های پراکنده و گزارشهای مفسران آثار آن دو فیلسوف بزرگ . اما هیچکدام از اینها ، تا آنزمان در بوتهٔ انتقاد، سنجش ، و ارزیابی دقیق علمی نهاده نشده بود . در میان این آثار پراکنده ، نظریات و غرضهای شخصی و سلیقهٔ فردی نقل‌کنندگان وگردآورندگان‌فراوان‌یافت می‌شود، وازمیان این‌انبوه‌آشفته بسیاردشوار بودکه‌گفته‌یااندیشهٔ‌درست‌فیلسوفان‌رابیرون‌کشید.درسال۱۸۷۹دانشمند وپژوهندهٔ‌کم‌مانند وبسیارپرکارآلمانی‌به‌نام هرمان‌دیلز[۱] درسن‌سی ویك سالگی ،

---

۱) Herman Alexander Diels دانشمند بزرگ ومتخصص واستاد زبانهای باستانی در ۱۸ مامه سال ۱۸۴۸ در بیبریش Bieberich نزدیك ویسبادن Wiesbaden به جهان چشم گشود و در چهارم ماه ژوئن ۱۹۲۲ در برلن درگذشت . پدرش به‌نام لودویگ (۷۲-۱۸۲۰) مدیر ایستگاه راه‌آهن ویسبادن بود. دیلز در برلن و بُن آموزش‌خود را ادامه داد و در سال ۱۸۷۰ زیر سرپرستی وراهنمایی اوزنر Usener پایان نامهٔ خود را در بارهٔ گالنوس (جالینوس) تمام کرد وگواهینامهٔ دکترا گرفت. به‌سال ۱۸۷۹ کتاب مشهور خود را←

کتاب دورانساز خود را به‌نام «عقاید نگاری یونانی» باعنوان لاتین *Doxographi Craeci* منتشر ساخت. این کتاب که زاییدهٔ سالها مطالعه، پژوهش و تبحر بود، برزمینهٔ آگاهی ما دربارهٔ فیلسوفان باستان، نوری بیسابقه افکند. کسانی‌که از دورانهای پیش از میلاد و پس از آن در بارهٔ عقاید فیلسوفان باستان چیز نوشته‌اند در زبانهای لاتین و اروپایی **Doxograph** یعنی «عقاید نگار» نامیده می‌شوند. این واژه از کلمهٔ دوکسا در یونانی‌گرفته شده است‌که به معنای «عقیده وگمان و باور» است. دیلز دراین‌کتاب، باکاربرد دقیقترین وصبورانه‌ترین‌شیوهٔ‌کارعلمی‌انتقادی، تمامی منابعی راکه تاکنون دربارهٔ فیلسوفان باستان‌گردآورده و تدوین شده بود، در بوتهٔ سنجش و مطالعهٔ وسیع زبانشناسی و تاریخی قرار داد و سرچشمه‌های اصلی منابع گوناگون و همچنین رشته‌هایی که مؤلفان را درطی قرنها به یکدیگر پیوند می‌دهد نشان‌داد. دیلز درمقدمهٔ بسیار دانشمندانهٔ خودنشان دادکه نخستین سرچشمهٔ اطلاع همهٔ نویسندگان عقاید، فیلسوف توانای یونانی و شاگرد ارسطو،

← به‌نام «عقاید نگاری یونانی» منتشر ساخت. این‌کتاب علت شهرت فراوان وی شد وآکادمی علوم پروس به‌وی جایزه داد. چاپ‌دوم این‌کتاب ارجمند درسال ۱۹۲۹، چاپ سوم عکسی‌آن درسال ۱۹۵۸ وچاپ چهارم‌آن به‌سال ۱۹۶۵ دربرلن به‌وسیلهٔ مؤسسهٔ انتشارات **De Gruyter** منتشر شده است. وی همچنین تدوین کننده و ناشر «آثار پزشکی یونان» *Corpus medicorum Graecorum* بود و سهم بزرگ و مهمی در تدوین و انتشار ۲۳ جلد «تفاسیر یونانی ارسطو» *Commentaria in Aristotelem Graeca* داشت‌که به‌وسیلهٔ آکادمی علوم پروس چاپ شده بود. دیلز نخست از سال ۱۸۷۳ دبیر دبیرستان درشهر هامبورگ بود تااینکه به‌سال ۱۸۸۱ به‌آکادمی علوم پروس دربرلن فراخوانده شد. درسال ۱۸۸۳ دانشیار دانشگاه برلن ودر ۱۸۸۶ به‌استادی منصوب گردید وتامرگ خود به‌سال ۱۹۲۲ دراین مقام باقی ماند. دیلز، جزآنچه نام‌برده شد، مؤلف مقالات ورساله‌های فراوان در زمینه‌های علمی وزبانشناسی باستان وپژوهشهای فلسفی بود. اماکتاب جاویدان ودورانساز وی، که پس ازاین بیشتردر بارهٔ آن گفتگوخواهیم‌کرد، «تکه‌های پیش ازسقراطیان» *Fragmenter der Vorsokratiker* است که نخست به‌سال ۱۹۰۳ انتشار یافت، شهرت وی را جهانگیر ساخت وبرای او جایزه‌ها وافتخارهای فراوان ازآکادمیهای علوم کشورهای دیگر به‌بار آورد.

ِثئوفراستوس[1] بوده است . وی گرد آورندهٔ کتابی به نـام « عقاید طبیعیان » *Phusikōn Doxai* است در شانزده یا هجده کتاب در بارهٔ عقاید فیلسوفان پیش از افلاطون ، که بعدها در دو جلد خلاصه شده بود . آنچه ما ازین اثر بزرگ (که ثئوفراستوس آن را در طی سی و چهار سال با در دسترس داشتن کتابخانه‌های افلاطون وارسطوکه نوشته‌های فیلسوفان پیشین همه درآنها یافت می‌شد ، تألیف کرده بود) در دست داریم قطعات بیش و کم کوتاهی بیش نیست . اصل کتاب وی زیر عنوانهای کلـی ، یعنی مطابق مسائل اساسی فلسفه مانند : اصلهای نخستین، جهان ، خدا ، رویدادهای آسمانـی ، روانشناسـی ، فیزیولوژی و زمین شناسـی فیزیکی‌تنظیم شده بوده است . بخش مهم و نسبتاً زیادی از آخرین‌کتاب مجموعهٔ وی نیز به نام « **دربارهٔ احساس** » *Péri aisthèseōn* یا به عنوان لاتین *De sensibus* در دو دستنوشته از سدهٔ چهاردهم میلادی باقی مانده است . دیلز این بخش را در کتاب نامبردهٔ خود گنجانیده است . اما خلاصه‌هایـی از کتاب اول اثر بزرگ ثئوفراستوس را « **دربارهٔاصلهای‌نخستین** » (آرخای) ، فیلسوف و مفسر بزرگ نوشته‌های ارسطو به نام سیمپلیکیوس[2] ، در تفسیرهایـی که بر

۱) Theophrastos در سال ۳۷۲ پیش از میلاد در شهر اِرِسوس Erésos در جزیرهٔ لسبوس Lesbos متولد شد و درآتن نخست شاگرد افلاطون وسپس ارسطو بود . به‌علت نفوذ سخن وشیرینی گفتارش، ارسطو به‌وی‌لقب‌ثئوفراستوس‌یعنی « **سخنگوی خدایی** »داد، درحالی‌که نام اصلی وی تورماتوس Turmatos بوده‌است. ارسطو وی را سرپرست فرزند خود وسپس وصی خویش کرد . وی ازسال ۳۲۱ ، یعنی پس ازمرگ استادش تا پایان عمر به سال ۲۸۷ سرپرست مدرسهٔ ارسطو بود . بخشی از نوشته‌های او دربارهٔ متافیزیك باقی مانده است . وی همچنین بنیانگذار دانش‌گیاهشناسی است ومؤلف «**تاریخ طبیعی گیاهان**» در ده‌کتاب . کتاب ششم‌ازهشت‌کتاب او(دربارهٔ اصل گیاهان) نیز دردست است . اثردیگروی «**مشخصات اخلاقی**» است .

۲) Simplikios یا Simplicius ، فیلسوف مکتب نوافلاطونی ، در سدهٔ ششم میلادی می‌زیسته و از اهالی کیلیکیا بوده است . هنگامی‌که ژوستی نیانوس امپراتور روم شرقی ←

نوشته‌های استاد تألیف کرده است ، نقل می‌کند . اما او نیز به نوبهٔ خود ، برخی از این خلاصه‌ها را از کتاب گم شده‌ای اثر بزرگترین مفسر فلسفهٔ ارسطو الکساندروس افرودیسیاس[1] اقتباس کرده است .

مشهورترین کتابهای دردست، درپیرامون عقاید فیلسوفان باستان که دیلز همه را درکتاب خودگردآورده است، یکی «پیرامون عقاید فیلسوفان » یاباعنوان لاتین آن *De Placitis Philosophorum* منسوب به نویسندهٔ نامدار یونانی پلوتارخوس PlutarXos (درحدود ٤٦ تا ١٢٠ میلادی) است درپنج کتاب که بخش نخست را ازکتاب بزرگ وی تشکیل می‌دهدو دیگری کتابی است به نام «گزیدهٔ عقاید طبیعیان» تألیف یوآنس استوبایوس «Iōannes Stobaios» (درگذشته در حدود سال ٤٧٠ میلادی) زیر عنوان لاتین *Eclogae Physicae* که دیلز هر دو را درکتاب خود روبروی هم جای داده است . اما دیلز پی برد که در این میان کتاب دیگری وجود دارد که هردوکتاب نامبرده

→ (٥٦٥-٥٢٧ میلادی) در سال ٥٢٩ مدرسهٔ فیلسوفان را درشهر آتن تعطیل کرد وایشان را از تدریس ممنوع داشت ، سیمپلیکیوس و شش نفر دیگر از فیلسوفان نوافلاطونی به‌نامهای دیوگنس Diogenès ، هرمیاس Hermeias ، یولالیوس Eulalios ، پریسکیانوس Priskianos، داماسکیوس Damaskios و ایسیدوروس Isidoros به‌سال ٥٣١ به‌دربار سامانی در ایران پناه آوردند . خسروانوشیروان ایشان را درمدرسهٔ گندیشاپور به‌تدریس وپژوهش گماشت و پس‌ازاینکه وی درسال ٥٣٣ بازوستی نیانوس قرارداد صلح منعقد کرد ، باوی این‌شرط‌را نهادکه فیلسوفان نامبرده بتوانند به کشورخود بازگردند. آنگاه سیمپلیکیوس و همراهانش به آتن بازگشتند . وی در آنجا به تألیف پرداخت وسپس به اسکندریه رفت ودرسال ٥٤٩ میلادی درگذشت . ازآثار وی چند نوشتهٔ نفیس درتفسیر کتاب فیزیك ، دربارهٔ آسمان ودربارهٔ روان ارسطو در دست است .

١) Alexandros Aphrodisias فیلسوف مشاء در قرن دوم و بخشی از قرن سوم میلادی می‌زیسته و میان سالهای ١٨٩ و ٢١١ در آتن استاد فلسفهٔ ارسطویی بوده‌است . وی بزرگترین مفسر آثار ارسطو و فلسفهٔ اوست و بدین علت به «مفسر» Exègètès معروف شده‌است . وی منکر نامیرایی و بقاءِ روح فردی است وآن را وابسته به‌تن می‌داند و فناپذیر . درمنابع عربی به‌اسکندر افرودیسی معروف است .

در بالا مستقیماً از آن گرفته‌شده‌اند و آن مجموعه‌ای است به‌نام «مجموعهٔ عقاید فیلسوفان» *Collectio Placitorum philosophorum* اثر مؤلف ناشناخته‌ای که فقط به علت همین کتاب مشهور است به‌نام آئِتیوس Aëtios که درحدود سال صد میلادی می‌زیسته است. دیلز نشان می‌دهد که آئتیوس نوشتهٔ خود را مستقیماً از کتاب بزرگ ثئوفراستوس اقتباس نکرده‌است، بلکه منبع وی کتابی است که دیلز آن را «عقاید باستانیان» Vetusta Placita می‌نامد. این کتاب ظاهراً درحدود سال پنجاه میلادی در مکتب پوسِیدونیوس Poseidonios (۱۳۵–۵۱ میلادی) فیلسوف و بنیانگذار مدرسهٔ استوآ یا رواقی میانی تألیف‌شده‌بود و هرچند مسائل را بیشتر از دیدگاه فلسفهٔ رواقیان تفسیر و تحلیل می‌کند، اما منبع آن همان کتاب بزرگ ثئوفراستوس بوده‌است، به‌اضافهٔ شرح مکاتب فلسفی پس از افلاطون. درکنار این منابع اصلی مهم دیلز گروهی دیگر از نوشته‌ها و مجموعه‌ها را از مؤلفان متأخر و متعدد برمی‌شمارد که همه بامیانجیهایی، اطلاعات خود را از منابع نامبرده شده در بالا گرفته‌اند و نام بردن همهٔ آنها برای خوانندگان لازم به نظر نمی‌رسد. نکته‌ای که در اینجا اشارهٔ به آن لازم و سودمند است، این است که کتاب به خطا منسوب به پلوتارخوس، یعنی «پیرامون عقاید فیلسوفان» درقرن سوم هجری به وسیلهٔ دانشمند و مترجم مشهور قُسطا بن لوقا (کوستا بن لوکا) که از ۲۲۰ تا ۳۰۰ هجری می‌زیسته است، از یونانی به عربی ترجمه شده است.

دکتر عبدالرحمن بدوی محقق دانشمند مصری، متن این ترجمه را از روی تنها دستنوشتهٔ موجود که در سال ۵۵۷ هجری نوشته شده است، درمجموعه‌ای در سال ۱۹۵٤ درقاهره منتشر کرده‌است. عنوان این مجموعه چنین است: **فی النفس لارسطو** و این کتابها را نیز شامل است: **الاراء الطبیعیة لفلوطرخس، والنبات لارسطو، الحاس والمحسوس لابن رشد**. کتاب پلوتارخوس در این مجموعه از صفحهٔ ۹۱ تا صفحهٔ ۱۸۸ یافت می‌شود. اهمیت این ترجمه با همهٔ کمبودهای آن که اصل درست و کامل یونانی آن در کتاب دیلز منتشر شده است، در اینجاست که این کتاب تنها منبع مهم

نخستین فیلسوفان و دانشمندان اسلامی دربارهٔ عقاید فیلسوفان یونان بوده است و همهٔ نویسندگان مسلمان و عربی نویس عقاید و تاریخ فیلسوفان، مستقیم یا غیرمستقیم، اطلاعات خود را از این ترجمه گرفته‌اند، چنانکه بعداً به این نکته اشاره خواهد شد.

۲ـ نویسندگان شرح زندگی فیلسوفان. منبع مهم در شرح زندگی و نیز عقاید فیلسوفان یونانی، بخش اول کتاب کشیش مشهور مسیحی هیپولیتوس Hippolytus رومی است، (در گذشته به سال ۲۳۶ میلادی)، به عنوان «ردّ برهمهٔ الحادها» *Refutatio omnium haeresium* که مدتها زیر عنوان فیلوسوفومنا *Philosophumena* به‌خطا به‌فیلسوف و متکلم معروف مسیحی اوریگنس (۲۵۴-۱۸۵ میلادی) نسبت داده‌می‌شد. منبع این کتاب خلاصهٔ دقیقی از نوشتهٔ تئوفراستوس بوده است، اما بخشهایی از آن که از مآخذ بعدی دیگر و دست سوم و چهارم گرفته شده است، دقت و اعتبار زیادی ندارد. مآخذ مهم دیگر در شرح زندگی و عقاید فیلسوفان، کتابی است به نام «زندگی، عقاید و گفته‌های فیلسوفان مشهور» اثر دیوگنس یا دیوژنس لائرتیوس Diogénès Laértios. وی از اهالی شهر لائرتِه در کیلیکیا و در قرن دوم میلادی درحدود سال ۱۵۰ زنده بوده است و از شرح زندگی وی اطلاعی در دست نیست. این کتاب مجموعه‌ای انباشته از شرح حال، داستانها و نیز قطعاتی از گفته‌ها و عقاید فیلسوفان بزرگ یونان است و از لحاظ منبع همانند کتاب هیپولیتوس می‌باشد. اما با وجود پراکندگی و نداشتن شیوهٔ انتقادی، برای آگاهی از سرگذشت فیلسوفان و بسیاری از عقاید ایشان، ارزش فراوان دارد. این مجموعه شامل ده کتاب است که کتاب اول تا هفتم دربارهٔ فیلسوفان ایونیا از طالس به بعد است و به سقراط، مکتب سقراطی، افلاطون، ارسطو و فیلسوفان رواقی می‌رسد. کتاب هشتم و نهم شامل فیلسوفانی است که وی آن را زیر عنوان «مکتب ایتالیا» نام می‌برد. همهٔ کتاب دهم به شرح حال و عقاید اپیکوروس اختصاص داده شده است.

اما مآخذ عربی اسلامی در بارهٔ نخستین فیلسوفان یونانی بسیار ناقص وغالباً گزارشهای آنها پریشان و نادرست است وهیچیك ازمآخذ اصلی ودست اول، به‌علت آشنانبودن با زبان یونانی، آگاه نبوده اند. درمیان ایشان شهرستانی (ابوالفتح محمدبن عبدالکریم بن ابی‌بکر احمد ٤٧٩-٥٤٨ هجری) نویسندهٔ کتاب مشهور **المِلَلُ والنِحَل** تمامی اطلاعات خود را دربارهٔ نخستین فیلسوفان یونان (در جزء دوم، باب دوم) به طور نامستقیم از کتاب منسوب به پلوتارخوس و ترجمهٔ عربی آن که در بالا بدان اشاره شد گرفته است. در گزارشهای وی غالباً لغزشهای فراوان و گمراه کننده دیده می‌شود و پیداست که مآخذ واسطهٔ وی سخت آشفته بوده است. وی در گزارشهای نادرست خود می‌کوشد که همهٔ آن فیلسوفان را یکتاپرست و یزدانشناس بنمایاند و استدلالهایی را که زاییدهٔ مکتب افلاطون و ارسطوست به آنان نسبت می‌دهد! وضع در **تاریخ الحکماءِ قِفْطی** (جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف ٥٦٨-٦٤٦ هجری) نیز بهتر از آن نیست. در این کتاب، آنچه مربوط به نخستین فیلسوفان یونان است، حتی به تفصیل شهرستانی نیز یافت نمی‌شود و مؤلف غالباً به‌نام بردن واشارهٔ بسیارکوتاه وگاه نادرست بسنده می‌کند! وضع در **رَوضَةُ الافراح** و **نُزْهَةُ الارواح** اثر شمس الدین محمدبن‌محمود شهرزوری (قرن هفتم هجری و درگذشته بعد ازسال ٦٨٠ ه) نیز تنها اندکی بهتر است!

۳-زمان فیلسوفان. برای تعیین تاریخ و زمان فیلسوفان یونان باستان، بزرگترین ومهمترین منبع اثر اِراتوسثِنِس Eratosthenès مورخ دانشمند یونانی بوده است که درحدودسال ٢٨٤ پیش از میلاد درشهر کورِنه (سیرن) به‌دنیا آمد و به‌سال ١٩٢ در اسکندریه در گذشت. کتاب مشهور وی به نام خرونوگرافیا یا «زمان‌نگاری» *Xronographia* بوده است که در آن تعیین زمان و تاریخ برپایهٔ ریاضیات و ستاره‌شناسی انجام شده است و بدین علت وی بنیانگذار این شیوهٔ علمی بشمار می‌رود. از این کتاب، بدبختانه چیزی در دست نمانده‌است، اما مواد اصلی

آن بزودی به دست آپولودوروس Apollodōros (درحدود ۱۴۰ پیش از میلاد) مورخ دانشمند آتنی وشاگرد آریستارخوس AristarXos (۳۱۰-۲۳۰ پیش ازمیلاد) ریاضیدان و اخترشناس بزرگ یونانی، گردآوری شد و درکتاب مشهورش به نام خرونیکا *Xronika* یا «گاهنامه» در قالب منظومی تدوین گردید. آپولودوروس پایهٔ زمان وتاریخ خود را، سقوط شهر ترویا درسال ۱۱۸۳ پیش ازمیلاد قرار می‌دهد و شیوهٔ کارش چنین است که شهرت علمی و اجتماعی یك شخصیت مثلا یك فیلسوف را در چهلمین سال زندگی وی جای می‌دهد و آن را سن کمال و شکفتگی شخصیت وی می‌شمارد که یونانیان آنرا آکمه Akmè می‌نامند و به لاتین فلوروئیت Floruit نامیده می‌شود، یعنی ذروه و بالاترین نقطهٔ کمال و شکفتگی یك چیز. و اگر حادثهٔ بارزی درزندگی شخصی یك فیلسوف نباشد، یك رویداد تاریخی مثلاسقوط شهر ساردیس پایتخت کشور لیدیا در سال ۵۴۷ پیش از میلاد به دست کوروش، یا روی کارآمدن پولیکراتس Polikratès فرمانروای خودکامهٔ شهر ساموس Samos را درسال ۵۳۲ پیش ازمیلاد، مبدأ و آغاز تاریخ قرار می‌دهد. پایهٔ دیگر تاریخش جشنهای مشهور یونانی اولومپیاس (اولیمپیاد) است که از سال ۷۷۶ پیش ازمیلاد هر چهار سال یك بار برپا می‌شده است و آن را مورخ یونانی تیمایوس Timaios (درحدود ۲۴۰ پ. م) چونان مبدأ و آغاز تاریخ مرسوم کرده بود. آپولودوروس مثلا می‌نویسد، فلان فیلسوف در پنجاه و هشتمین اولمپیاد ۶۴ ساله بوده است و بدین‌سان می‌توان حساب کرد که آن تاریخ همزمان با ۶-۵۴۷ پیش ازمیلاد است و از این راه تاریخ تقریبی تولد وی به دست می‌آید.

۴ - دیلز و نخستین فیلسوفان. درصفحات پیش گفتیم که هرمان دیلز همچنین مؤلف کتاب دورانساز و بیمانندی است به نام **«قطعات پیش از سقراطیان»** که بیست‌وچهار سال پس از کتاب نخست وی به سال ۱۹۰۳ منتشر شد. از هنگام انتشار آن تا کنون، این کتاب بزرگترین و مهمترین و حتی یگانه منبع جامع و کامل دربارهٔ

نخستین فیلسوفان یونان و زندگی، عقاید وگفته‌ها و نوشته‌های باقی ماندهٔ ایشان است. دیلز در این کتاب که اکنون در دو جلد متن و یك جلد فهرست نامها و اصطلاحات و واژه‌ها در دست است، مانندکتاب نخست او، در زمینهٔ خود پژوهش و کاوش، دقت و ژرفروی علمی و انتقادی را به حد کمال رسانده است. وی در این کتاب متن یونانی گفته‌ها یا نوشته‌های باقی ماندهٔ فیلسوفان پیش از سقراط و شرح حال و عقاید ایشان را برپایهٔ گزارشها و توضیحات عقایدنگاران یونانی و رومی که در منابع گوناگون و بسیار، پراکنده بوده است، با افزار ویژهٔ انتقادی و تبحر و آگاهی ژرف خود از زبان و ادبیات یونانی و لاتین، گرد آورده و سپس متن گفته‌های اصیل فیلسوفان را به آلمانی نیز ترجمه کرده است. پس از چاپ نخست، تاکنون چندین بار دوباره چاپ شده و چاپ ششم آن در سال ۱۹۵۱-۵۲ باتجدیدنظر، اضافات وملحقات وحاشیه‌نگاری فاضلانهٔ **والتر کرانْتْس** W. Kranz شاگرد دانشمند دیلز انتشار یافت. چاپ یازدهم آن نیز در سال ۱۹٦٤ منتشر شد.

نگارندهٔ کتاب در دست، متن گفته‌ها و نوشته‌های نخستین فیلسوفان را از همان متن یونانی کتاب دیلز ترجمه کرده است. اکنون چند کلمه دربارهٔ شیوهٔ کار. متن یونانی گفته‌ها و نوشته‌های بازمانده از آن فیلسوفان، نخست به علت آنکه در باستانیترین لهجه‌های یونانی است ودوم به علت اینکه بسیاری از آنها یکپارچه وکامل درمنابع بعدی نقل نگردیده یا در دستنوشته‌های قرنهای بعدی، پاره‌هایی از آن محو یا ناقص شده است، همواره برای زبانشناسان و محققان اروپایی دشواریها پیش آورده است و بنابراین در فهم، تفسیر و حتی ترجمهٔ آنها به زبانهای اروپایی اختلاف‌نظر وجود دارد. نگارنده‌کوشیده است‌که‌ترجمهٔ آنهابه‌پارسی، تاحدامکان به‌اصل‌یونانی نزدیکتر باشد وحتی واژه‌ها و تعبیرهانیز رنگ وروح اصلی خود را نگه دارند. باآگاهی اندکی که‌پس ازچند سال‌آموزش

وکوشش ، نگارنده از زبان یونانی باستان به دست آورده است، ترجمهٔ بی‌نقص‌که بتواند حتی موشکافی و سخت گیری خود وی را ارضاء کند ، برای وی ممکن نیست . البته در ترجمه وفهم بسیاری از تعبیرات ، ترجمه‌های استادان اروپایی ، همواره در پیش چشم بوده است . خوشبختانه ساختمان زبان پارسی چنان است که می‌توان تعبیرها و ترکیبهای زبان یونانی را باکوشش و شکیبایی بیشتر ، با دقت‌تقریبی و به‌زیبایی‌درقالب زبان ما ریخت،کاری‌که‌در بسیاری اززبانهای امروز اروپایی‌آسان‌وحتی‌ممکن نیست، وعلت‌اصلی‌آن آمادگی‌وامکان وتوان زبان‌پارسی در ساختن ترکیبها ، یعنی واژه‌های مرکب ، مانندیونانی است . نامهای فیلسوفان و دیگر نامهای یونانی نیز ، در کتاب حاضر همه جا به همان شکل و تلفظ اصلی یونانی به کار رفته است ، زیرا نرمش زبان ما واستعداد صوتی‌آن تلفظ کلمات و نامهای یونانی‌را ممکن می‌سازد و ضرورتی دیده نمی‌شود که شکل تلفظ و املاء نامهای یونانی در زبانهای اروپایی یا عربی ،که غالباً از شکل اصلی به‌دور است ، به‌کار برده شود .

٤

جهان بینی یونانیان پیش ازفلسفه

آدمیان، از هنگامی که نخستین هسته‌های زندگی اجتماعی پدید آمده بود، درپیوند خود با جهان پیرامونی و در برابر آن دارای واکنش ذهنی بوده‌اند. این واکنش ذهنی در برابر جهان طبیعت، همواره و در هر شکلی از زندگی اجتماعی انسانها پیوستگیهای نهانی بانحوه، چگونگی وامکانهای زندگی مادی زمینی آنان داشته است. نیاز همیشگی آدمی به جهان پیرامونی، چونان سرچشمهٔ زندگی مادی او از یك سو، و ناتوانی وی در تحقق بخشیدن به همهٔ خواستهای خود، به علت مقاومت نیروهای طبیعت در برابر وی از سوی دیگر، تصویری واژگونه و مسخ‌شده از واقعیت جهان پیرامونی، در اندیشه و ذهن او پدید می‌آورده است. این وضع سبب می‌شده است که آدمیان بکوشند ناتوانی خود را در برابر طبیعت و سرکشی و نافرمانی آن را در برابر خواستهای خود، از راه دیگر، یعنی از راه درونذهنی جبران کنند و به دیگر سخن از راه درونی پیوندهایی با طبیعت استوار سازند. اما همیشه شکل این پیوندها با طبیعت، درواقع بازتاب ذهنی شکل پیوندهای خود آدمیان بایکدیگر درهستهٔ زندگی اجتماعی ایشان بوده است. در نخستین مراحل، جهان پیرامونی و نیروهای آن، در ذهن

آدمی تصویری از شکل زندگی دستجمعی، مثلاعشیره‌ای یا قبیله‌ای برمی‌انگیخت و کم و بیش دارای همان پیوندهایی بود که میان وابستگان به‌آن عشیره یاقبیله وجود داشت. اما بدیهی است که این نحوهٔ پیوند با جهان پیرامونی، بیشتر بر پایهٔعواطف استوار بوده‌است، نه‌بر پایهٔ اندیشه. طبیعت و نیروهای آن درذهن آدمی بازتابی ازشکل زندگی‌خود وی بوده‌است،بدین‌معنی‌که این نیروها هریك دارای تشخص می‌شده‌اندوپیوندهای‌میان‌آنهانیزشکل‌همان پیوندهایی‌را به‌خودمی‌گرفته است که در زندگی اجتماعی انسانها وجود داشته است. پس در مرحلهٔ معینی از گسترش زندگی اجتماعی آدمیان واکنش ذهنی او دربرابر جهان پیرامونی شکل گرفت و پدیده‌ای به میان آمد که آن را دین می‌نامند. بدین‌سان می‌توان‌گفت که روبرو شدن‌آدمی، از یکسو با نیروهای نافرمان و بیگانهٔ طبیعت پیرامونی، و از سوی دیگر پیوندها و ویژگیهای خود زندگی اجتماعی انسانها که هر دو برای اندیشهٔ رشد نیافتهٔ انسانهای آن دورانها، بیگانه و مرموز و توضیح‌ناپذیر می‌نمودند، انگیزه‌های پیدایش پدیده‌های دینی بشمار می‌روند. دین نخستین شکل آگاهی اجتماعی انسان از جهان پیرامونی است. این آگاهی اجتماعی، بدیهی است که در مراحل گوناگون گسترش زندگی مادی و اجتماعی انسانهایی که در راه تمدن‌گام می‌نهاده‌اند، بسته به شرایط، انگیزه‌ها و امکانهای طبیعی، یعنی شرایط از پیش بودهٔ طبیعت پیرامونی، دارای شکلها و مضمونهای‌گوناگون می‌شده‌است.باگسترش ودیگرگون‌شدن شرایط مادی وساختمان زندگی‌اجتماعی، به دیگر سخن، با شکل گرفتن تقسیم کار میان افراد جامعه، افراد یاگروههایی پدید می‌آمدند که کم و بیش ضرورت شرکت بیواسطه در تولید زندگی مادی بر ایشان از میان رفته بود، یعنی زندگی مادی ایشان از راه کار دیگران تأمین می‌شد. این افراد یاگروهها، اکنون، وظیفهٔ تنظیم و رهبری‌کار رابرای دیگران بر عهده می‌گرفتند و همچنین مسئولیت اندیشیدن به جای دیگران را. همین

طبقهٔ نوخاسته بودند که پندارهای افراد جامعه را دربارهٔ جهان پیرامونی شکل می‌دادند و تعیین می‌کردند. بدین‌سان درمرحله‌ای معین درزندگی‌جوامع انسانی می‌یابیم‌که طبقه‌ای معین هم‌فرمانروایان وهم‌کاهنان‌پرستشگاهها بشمار می‌رفتند. جهان بینی آن جامعه نیز به دست ایشان ساخته و پرداخته می‌شد. اندك اندك سازمان دینی جامعه، که خود در آغاز از یك ضرورت عینی واقعی ریشه گرفته بود، یعنی واکنش ذهنی انسان در برابر جهـان پیرامونی خود، اکنون به علت پیدایش پیوندهای تازهٔ اجتماعی میان انسانها، به‌شکل سازمان مستقلی درمی‌آمد و دارای پیوندها، سنتها و قانونهای ویژهٔ خود می‌شد. اما مضمون‌آنچه در این سازمانها اندیشیده وساخته می‌شد، درواقع‌منعکس‌کنندهٔ واقعیت زندگی اجتماعی آن انسانها، در آن مرحلهٔ معین از زندگی تاریخیشان بوده است؛ و از یك سو سیراب کننده و پاسخگـوی عواطف افراد جامعه و از سوی دیگر وسیلهٔ تسلط معنوی برجامعه بوده است که هدف واپسین‌آن نگهداشت‌آن شکل ویژهٔ زندگی اجتماعی و پیوندهای آن، در آن مرحلهٔ خاص از گسترش تاریخی جامعه بوده است. بنابراین می‌توان گفت که در هـر دورانی، در هر جامعه، جهان بینی و اندیشه‌های گروههایی که بر زندگی مادی تسلط داشته‌اند، در واقع جهان بینی مسلط بر آن جامعه بشمار می‌رفته است. اما درست به همین علت، این واقعیت‌از آن جلوگیر نمی‌شود که دیگرگروههای جامعه‌که دارای منافع مادی ناهماهنگ و حتی متضاد با گروهها و طبقات فرمانروا بوده‌اند، خود نیز دارای جهان بینی و اندیشه‌های ویژهٔ خودشان‌باشند. این،سرچشمهٔ پیدایش جهان‌بینیها واندیشه‌های گوناگون، حتی در درون‌یك جامعهٔ معین است. تضاد منافع زندگی مادی در یك جامعه، سرچشمهٔ تضاد در اندیشه‌ها و جهان‌بینیها وانگیزهٔ گرایشهای ذهنی گوناگون می‌شود.

جهان‌بینی جوامع انسانی، درطی دورانهای بسیار، همواره به‌شکل‌جهان‌

بینی دینی آشکار می‌شده است. اکنون با پیشرفت بزرگ باستانشناسی و نیز در نتیجهٔ تدوین تاریخ علمی جوامع گذشته، آگاهی ما ازجهان‌بینی تمدنهای باستانی بسیار غنی شده است وازاین راه می‌دانیم که جامعه‌های متمدن بین‌النهرین، مصر، چین، هند و ایران باستان در مراحل مختلف تاریخ چگونه جهان بینی دینی داشته‌اند. جهان بینی یونانیان نیزدرآغاز تمدن‌ایشان، تاکنون بارها پژوهش‌شده است و می‌توان از آن تصویری واقعی و بااطمینان به‌دست‌آورد. گسترش جهان‌بینی دینی‌یونانی، ازمرحله‌ای که آن را «دوران افسانه‌ها» یا مرحلهٔ میتولوژیك می‌نامند، تا آغاز یك جهان بینی کم و بیش عقلانی، شکلهای برجسته و مشخصی دارد. اما مرحله‌ای که ما اکنون بیشتر در اینجا بر آن تکیه می‌کنیم، دو سه قرن راپیش از پیدایش اندیشهٔ فلسفی دربارهٔ جهان، در بر می‌گیرد.

۱ـ جهان نزد هومروس. نخستین سندی که نموداراندیشهٔ یونانیان‌باستان دربارهٔ جهان و منشأ آن است، حماسهٔ معروف **ایلیاد** (یا در اصل یونانی **ایلیاس**) منسوب به شاعر بزرگ یونانی هومروس (یا هومر) می‌باشد که احتمالا در نیمهٔ دوم سدهٔ دهم یاآغاز سدهٔ نهم پیش ازمیلاد می‌زیسته است. برای یونانیان دوران هومروس نیز، جهان پیرامونی و نیروهای آن، دارای تشخص بوده و به شکل خدایان تصور می‌شده‌اند. در قلمرو خدایان نیز، مانند جامعهٔ آنروزی یونانی، سلسلهٔ مراتب یافت می‌شود و این سلسلهٔ مراتب خدایان درواقع بازتاب ساختمان آریستوکراتیك جامعهٔ آنروزی **ایونیاست** که گفته می‌شود هومروس از آنجا برخاسته است. فرمانروای همهٔ خدایان زیوس Zeus نام دارد. درکنار وی‌گروه دیگری ازخدایان یافت می‌شوند که‌کم و بیش نمایندگان مشخص نیروهای‌طبیعت و نیز پیوندهای جامعهٔ انسانی بشمار می‌روند. با همهٔ تضادها و ستیزهایی که در میان افراد و گروههای فرمانروا، یعنی اشراف زمیندار بزرگ آن دوران یافت می‌شده است. نظریهٔ «**پیدایش جهان**» یا چنانکه اشاره‌کردیم، آنچه نزد یونانیان

کوسموگونیا نامیده می‌شد ، در شعر هومروس به شکل بسیار پراکنده و بدوی آن یافت می‌شود. درجایی از ایلیاد می‌یابیم که: « اوکئانوس Ōkéanos زایندهٔ خدایان است ومادرتتوس(یا تثیس Tethus) (ایلیاد ۲۰۰،۱٤). اوکئانوس همان واژه‌ای است که به‌شکل اقیانوس یعنی نمایندهٔ آبهای زمین مشهور شده است و برای هومروس شخصیت خدایی است که نمایندهٔ دریا یا رود عظیمی است که مرزهای زمین را فرا گرفته است واین را سرچشمهٔ همهٔ خدایان می‌داند. اما این تکه در ایلیاد که درجای دیگر آن نیز تکرار می‌شود، تنها اشاره‌ای است که اوکئانوس زایندهٔ خدایان معرفی می‌شود . از ایلیاد بر روی هم تصویری از جهان به دست می‌آید که می‌توان آن را چنین خلاصه کرد : آسمان نیمکره‌ای درخشان و سخت است که مانند کاسه‌ای زمین را ، که مسطح و دائره‌ای است ، می‌پوشاند . فاصلهٔ میان آسمان و زمین دارای دو بخش است. بخش زیرین آن که تا مرز ابرها می‌رسد ،آئر aèr یاهوای بخارآلود است و بخش بالاتر از آن ، متشکل است از هوای درخشان آتشناك یا آیثِر aithèr . زمین نیز در سطح خود ژرف است و پائینترین حد آن به تارتاروس Tartaros می‌رسد .

۲- جهان نزد هسیودوس. مهمترین منبع جهان‌بینی وجهانشناسی یونانی در دو قرن پیش از پیدایش فلسفه ، اثر هسیودوس Hesiodos (که نزد ما به‌هزیود مشهور است)کهنترین شاعر یونانی پس ازهومروس می‌باشد . وی دارای شخصیت واقعی تاریخی است و احتمالا در نیمهٔ دوم سدهٔ هشتم پیش‌ازمیلاد می‌زیسته است و نویسندهٔ دوشعر بزرگ است یکی به‌نام تئوگونیا *Thèogonia* یا «پیدایش خدایان» و دیگری شعر زیبایی به عنوان « روزها و کارها » Erga kai Hémèrai . شاعر، تا آنجا که از زندگیش آگاهی در دست است ، روستایی بوده است از شهر کوچك آسکرا Askra در دامنهٔ کوه هِلیکون در بخش بویوتیا دریونان . به این علت احساس و اندیشهٔ او ، به‌طورکلی ، نمودار زندگی روستائیان و کشاورزان سدهٔ هشتم پیش

از میلاد، یعنی اکثریت جامعهٔ یونانی آن دوران می‌باشد. در میان آثار او در اینجا، ثئوگونیا دارای اهمیت است. در این اثر، شاعر از پیدایش خدایان و جهان سخن می‌گوید و آن را این‌گونه تصویر می‌کند:

« پیش‌از همه خائوس پدید آمد، سپس گایا (زمین)ی
سینه فراخ، جایگاه استوار جاوید همه چیزها،
و تارتاروس تاریك در یك فرو رفتگی زمین فراخراه و
اروس، آن زیباترین درمیان خدایان مرگ‌ناپذیر،
سست‌کنندهٔ اندامها، که در سینه‌های همه خدایان و آدمیان
به‌یکسان اندیشه و ارادهٔ هوشمندانه را مطیع می‌کند.
از خائوس، اربوس و نوکس (شب) سیاه پدید آمدند.
و بار دیگر از نوکس، آیتر و همره (روز) زاییده شد،
که وی آن را آبستن شد و بزاد پس از آنکه با اربوس، عاشقانه
در آمیخت.
و گایا نخست اورانوس (آسمان) پرستاره را پدید آورد، همانند
خودش
تا اینکه وی را از هر سو همگی دربرگیرد
وجایگاهی استوارجاوید برای خدایان فرخنده باشد.
سپس وی کوههای بلند را پدیدآورد، جایگاههای دل‌انگیز
نومفهای خدایی‌که درکوهستانهای بیشه‌زار مسکن دارند.
آنگاه وی دریای حاصل برنیاورده، با موجهای خروشان،
پونتوس را، بی‌یاری عشق دل‌انگیز بزایید. سپس
پس‌ازهمبستری با اورانوس، اوکئانوس باگردابهای ژرف رازایید
و ... » (ثئوگونیا ـ تکشعرهای ۱۱۶ تا ۱۳۳)

هسیودوس در این تصویر خود از آغاز پیدایش خدایان، پندارها و عناصر افسانه‌ای را که درمیان یونانیان وجود داشته است گرد می‌آورد. اما این افسانه‌ها برای وی زنده‌تر می‌شوند و تا اندازه‌ای از حالت شبح‌آمیز خود بیرون می‌آیند. نشانه‌هایی از کوشش برای توضیح عقلانی و واقعی پیدایش پدیده‌های طبیعت در این تصویر دیده می‌شوند. مهمترین پدیده‌ها و نیروهای طبیعت پیرامونی، در اینجا رنگ و شکل آدمی به خود می‌گیرند، شاعر خصلت زندگی اجتماعی انسانها را در دورانش برپهنهٔ جهان واقعی پیاده می‌کند. افراد آدمی زمانی نبوده‌اند، سپس از مادر و پدری زائیده می‌شوند. جهان و خدایان نیز چنین‌اند. نخست باید چیزی پدید آمده باشد و سپس دیگر چیزها، بوده‌ها و هستنده‌ها، از آن پدید آیند. این اندیشه‌ها درشکل افسانه که یونانیان آن را موثوس Muthos می‌نامند، ظهور می‌کنند. اما دشوار نیست که هستهٔ عقلانی را ازمیان پوسته‌های افسانه بیرون کشید. شاعر می‌گوید که پیش از هرچیز خائوس پدید آمد. خائوس Xaos [X در یونانی صدایی برابر خ در فارسی می‌دهد] واژه‌ای است که در یونانی به معنای «فضا»، «مغاك»، «فضای تهی و گشاده» و نیز «خمیازه» آمده است واز ریشهٔ Xaskō، یعنی خمیازه کشیدن مشتق می‌شود. درتوضیح اینکه منظورشاعر از: «خائوس پدید آمد» چیست، اختلاف نظر میان محققان وجود دارد. امانکتهٔ مهم اینجاست که گفته نمی‌شود: «پیش از هر چیز خائوس بود» بلکه: «پیش از همه خائوس پدیدآمد». پس شاعر معتقد است که در لحظه‌ای معین از زمان، چیزی به وجودآمد یا هستی یافت و آن، بنابر تعبیری که کورنفورد نامبرده‌شده می‌کند، «فضایی دهان گشاده یا مغاکی دهان باز کرده میان آسمان و زمین بود» و این بدان معناست که زمانی آسمان و زمین یکی بوده‌اند و سپس از هم جدا شده‌اند[1]. اما این تفسیر کورنفورد بر پایهٔ تعبیری است که بعدها در یونان به

---

۱) کورنفورد: در کتاب «مبادی دانایی» ص ۵-۱۹۴

وجودآمد. ارسطو، خائوس را «فضای تهی» تفسیر می‌کند (ارسطو: فیزیك، کتاب ۳۱،٤ b ۲۰۸) و خود هسیودوس در جای دیگری از شعر بزرگ خود، خائوس را به‌همین معنای فضای تهی دهان گشاده به کار می‌برد (تئوگونیا، تکشعر ۷۰۰). مفهوم جدیدی‌که به‌این واژه‌بعدها داده شده‌است واز آن‌آشفتگی، در هم‌برهمی و بی‌نظمی فهمیده می‌شود، درست نیست. به هرحال شاعر نمی‌توانسته است به این اندیشه برسد که خائوس از چه و چگونه پدید آمد و آیا پیش از آن چیزی نازاییده وجاویدان یا ازلی بوده است. این اندیشه، هنوز برای دورانی که شاعر در آن می‌زیست امکان ظهور نداشته است. اکنون شاعرمی‌گویدکه‌نخست خائوس پدیدآمد و سپس گایا Gaia. گایا یا گه Gē در یونانی به معنای زمین است. پس از زمین‌تارتاروس که ژرفنای زیرین زمین است پیدا شد. آنگاه اروس Erōs که در یونانی مظهر عشق و مهراست، دراینجا اهمیت ویژه پیدا می‌کند. این خصلت آدمی، در جهان بیرونی نیز یافت می‌شود و در اینجا در شکل افسانه‌ای خود، شخصیت خدایی می‌یابد. اروس یا مهرمسخّرکنندهٔ دلهای خدایان وآدمیان‌است و پیوند دهندهٔ آنان و انگیزهٔ‌گرایش چیزهای‌پراکنده به سوی یکدیگر. مفهوم مهریاعشق، چنانکه خواهیم دید دراندیشهٔ فلسفی یونانی نیز وظیفهٔ آفریننده‌ای بر عهده خواهد داشت. گایا یا زمین، سپس اورانوس Ouranos یا آسمان را پدید می‌آورد، همانند خودش، تا اینکه با وی در آمیزد یا به‌تعبیر شاعر، زمین را از هر سو در آغوش گیرد. در جهانشناسی افسانه‌ای مصر باستان نیز می‌یابیم که الاههٔ آسمان یا نوت Nūt مانند زنی تصویر می‌شود که برروی زمین خمیده و آن را از هر سو در برگرفته است. زمین پس از آن، دریا یا پونتوس Pontos را می‌زاید، بی آنکه قبلا لذت همبستری عاشقانه را چشیده باشد! اما پس از همخوابگی و در آمیختن عاشقانه با اورانوس، وی اوکئانوس یعنی آبهایی راکه گرد زمین جای دارند پدید می‌آورد وپیش از آن کوهها را به وجود آورده‌بود.

زمین سپس گروهی از فرزندان می‌زاید که تیتانها نام دارند و سخن دربارهٔ آنان بیرون از موضوع ماست. از سوی دیگر از خائوس تاریکی یا اربوس Erébos پدید آمد و نیز نوکس Nux یا شب سیاه، آنگاه ازین، هوای درخشان یا آیثر و همچنین همره Héméré یا روز پدید آمدند. پس روز فرزند شب است که از همبستری او با تاریکی زاییده شده‌است. گایا در این میان همواره نقش مادر را بر عهده دارد و اهمیت آن در زندگی مادی، یعنی کشاورزی یونانیان به اندازه‌ای است که بعدها در شکل دمتر Dèmètèr یعنی الاههٔ زمین حاصلپرور ستایش می‌شود و اندکی بعد، اورفیکها، نام وی را از ریشهٔ گه متر Gè mètèr یعنی‌زمین مادر مشتق می‌کنند. بدین‌سان می‌بینیم که با هسیودوس، برای نخستین‌بار نزد یونانیان کوششی می‌شود که با بهره‌برداری از همهٔ پندارها و عقاید افسانه‌آمیز پیشین، تصویری کم و بیش روشن و برجسته از چگونگی پیدایش جهان ساخته شود. در این میان هسته‌ای، اما تنها هسته‌ای کوچك از توضیح عقلانی پدیده‌های طبیعی یافت می‌شود. هنوز اندیشهٔ افسانه ساز آدمی در کار است.

۳ـ اورفیك و جهان‌بینی آن. در زمانی که تعیین تاریخ آن دشوار است، از بیرون سرزمین یونان، یعنی از ناحیهٔ شمالی **ثراکیا**، آئینهای ستایش خدایی به‌نام دیونوسوس Dionusos (که‌معمولا دیونیسوس Dionysus خوانده می‌شود) به سرزمین اصلی یونان راه یافت. وی نزد یونانیان خدای تاکستانها، باغستانها و شراب و بر روی هم حاصلخیزی بوده است. در افسانه‌های یونانی گفته می‌شود که وی فرزند خدای خدایان زیوس و الاهه‌ای به‌نام سمله Sèmèlé است. سمله نیز الاهه‌ای باستانی است که در ثراکیا به عنوان الاههٔ زمین ستایش می‌شده است. بنابر این دیونوسوس خدایی است بیگانه که بعدها به خاك یونان آمده و آئین پرستش وی در سراسر یونان متداول شده بود. سرچشمهٔ ستایش این‌خدا را باید در آئینهای دینی کشاورزان ثراکیا جستجو کرد که از دورانهای کهنتر وجود

داشته و ریشه‌های آن به آئینهای جادوگری قبیله‌ای در میان ساکنان ثراکیا باز می‌گردد. در جریان گسترش خود، آئینهای ستایش دیونوسوس نزد یونانیان، جنبه‌های رمزآمیز وعارفانه به خودگرفته بودکه شرکت درآنهاآمیخته بامستی، برونخویشی یا جذبه و خلسهٔ درونی بوده است. اما مضمون واقعی و مادی همهٔ این آئینها نو شدن فصل کشت، بارور شدن درختان و بویژه تاکها و درست شدن شراب است و به آسانی می‌توان دریافت که چنین آئینهایی می‌توانسته است در میان گروههای انبوه کشاورزان و روستاییان انتشار یابد و پذیرفته شود. این آئینهای ویژهٔ ستایش دیونوسوس را یونانیان **اورگیا** Orgia می‌نامیده‌اند و اصطلاحاً به معنی مراسم اسرار آمیز وپنهانی بوده است. اما درمراسم مربوط به دیونوسوس، پس از اینکه به شرکت‌کنندگان، یا بهتر بگوییم، به پذیرفتگان به حلقهٔ آئینها یا اسرار، حالت جذبه و بیخویشی دست می‌داده است، رفتارشان آمیخته‌ای از حرکات و رقصهای پر هیجان و نیز کشتار بیرحمانه و وحشیانهٔ حیوانات قربانی و خوردن گوشت خون‌آلود و گرم آنها بوده است. در پرستشگاههای‌ویژهٔ‌دیونوسوس،زنانی‌به‌عنوان‌کاهنات،رهبری‌واداره‌ٔمراسم‌رابرعهده داشته‌اند که **مایناد**هاMainad نامیده می‌شده‌اند. این کلمه یعنی **«زنان دیوانه»** و مقصود یعنی زنانی‌که به‌وسیلهٔ دیونوسوس الهام داده می‌شوند وگفته‌می‌شودکه‌پیش از همه، اینان در رفتار و کردار مستانه و بیرحمانه افراط می‌کرده‌اند و دیگر شرکت کنندگان را در مراسم بر می‌انگیخته‌اند. این مراسم و آئینهای نهانی را یونانیان موستریا Mustèria می‌نامیدند ومعمولا مراسمی‌بوده است‌که درآن‌برخی چیزهای مقدس دانسته شده نشان داده می‌شدند، اما شرکت‌کنندگان نخست می‌بایستی مراسم تطهیر و پاکسازی خاصی را می‌گذراندند. به همین علت برخی از محققان یونانی این واژه را از کلمهٔ **موسوس** musos یعنی آلودگی و ناپاکی

مشتق می‌دانسته‌اند[1]، و واژهٔ اورگیا را نیز مشتق از کلمهٔ اورگه Orgè به معنی «خشم» می‌گرفته‌اند. اما خود واژهٔ موستریون Mustèrion در یونانی به معنای «آئینها یا مراسم پنهانی» بوده است که بعدها مفهوم هرگونه تعالیم و اعمال پنهانی و اسرار آمیز و سرانجام تعالیم عرفانی (میستیك) را در زبانهای اروپایی به خود گرفته است.

چنانکه اشاره کردیم، آئینهای ستایش دیونوسوس مانند خوداین خدا، از بیرون به عنوان یك بیگانه به سرزمین یونان آمده بود، وبایستی دردورانی متأخر در میان تودهٔ وسیع کشاورزان یونانی نفوذ یافته باشد، زیرا در شعرهای هومروس تنها اشاره‌ای به وی می‌شود و نزد هسیودوس نیز چندان دارای اهمیت نیست، که‌پس‌ازبیان نسب وی از او به عنوان‌خدای «بسیار شاد»(Polugèthés)نام می‌برد. (ثئوگونیا ـ ۹۴۱). اما ازسوی دیگر نام دیونوسوس وآئینهای وی بانام اورفیوس Orfeus به هم آمیخته است و در اینجا پیش از هر چیز موضوع گفتار ماست. آئین اورفیوس نیز مانندآئین دیونوسوس و به دنبال‌آن، از سرچشمه‌ای بیگانه، شاید از همان ثراکیا، به سرزمین یونان وارد شده باشد. دربارهٔ اورفیوس افسانه‌های فراوان پدید آمده است و گروهی ازمحققان معتقدندکه وی‌شخصیتی افسانه‌ای است وگروهی دیگر وی رایك شخصیت واقعی‌تاریخی می‌دانند. افسانه، به هرحال، اورفیوس را چونان موسیقیدان ونوازنده‌ای افسونگر وشاعری سحر آفرین می‌شناسد که به نیروی نواهای افسون آمیز خود جانوران و درختان را نیز به جذبه ومستی‌می‌انداخته‌است. سرگذشت‌وی که‌درافسانه‌هابه‌شکلهای‌گوناگون شاعرانه گفته می‌شود، از موضوع سخن ما بیرون است. آنچه در اینجا بایدبه

۱) برای آگاهی بیشتر از این آئینها و آنچه مربوط به دیگر آئینها و نیز عقاید دینی یونانیان می‌شود نگاه کنید به کتاب بسیارسودمند ومحققانهٔ Jane Harrison به نام: *Prolegomena to the Study Of Greek Religion* چاپ‌سوم ۱۹۲۲ تجدید چاپ۱۹۴۷ ـ نیویورك.

آن اشاره‌کرد پایان‌کار اورفیوس است .گویند وی آئینهاومراسم‌ستایش دیونوسوس را پذیرفته بود ، اما آنها را دگرگون کرده ، برخی را به دور انداخته و برخی دیگر راجانشین ساخته بود . دیودوروس Diodōros مورخ نامدار یونانی از سدهٔ اول پیش از میلاد اورفیوس را شخصیت واقعی تاریخی می‌داند و به اهمیت ویژهٔ کار اورفیوس اشاره می‌کند و می‌نویسد : « اورفیوس مردی بود که طبیعت به وی موهبتی داده و بسی برتر از دیگر کسان پرورش یافته بود ، تغییرهای بسیار در مراسم و آئینهای اورگیایی (یعنی‌مربوط‌به دیونوسوس) داد و بدین علت آئینهایی که‌ازدیونوسوس‌سرچشمه‌گرفته‌اند،آئینهای اورفیك‌نامیده‌می‌شوند.»(دیودوروس، تاریخ ، کتاب ۳ ، ٦٥) . اگر به این گـزارش اعتماد کنیم ، انگیـزهٔ کشته شدن اورفیوس را روشن می‌کند . افسانه می‌گوید ، چون آئینهای ستایش دیونوسوس به ثراکیا رسید ، وی از بزرگداشت او خودداری کرد و آئینهای پنهانی مقدس دیگری به مردمان آموخت . هر بامداد از کوه پانگایون بالا می‌رفت و هلیوس Helios یا خورشید را نیایش می‌کرد وآن را بزرگترین خدایان می‌شمرد و به‌نام آپولون می‌خواند. بدین‌سان خشم مایناد‌ها، یعنی‌کاهنات‌دیونوسوس رابرانگیخت وایشان روزی، هنگامی‌که اورفیوس درپرستشگاه‌آپولون درماکدونیا (مقدونیه) به ستایش خورشید مشغول بود، به وی حمله‌آوردند و پاره‌پاره‌اش کردند . سرش را به رودخانهٔ هبروسHébros انداختند که از آنجا همراه امواج به دریا افتادو سرانجام به جزیرهٔ لسبوس رسید . اینکه این دگرگونیها که اورفیوس بایستی در آئینهـای ستایش دیونوسوس داده باشد چیست از موضوع سخن ما بیرون است. مهمترین تغییری که وی داد ، تقبیح کشتار حیوانهای قربانی بوده است و تأثیر آن را در تعالیم اورفیکها خواهیم یافت . اما آنچه باید در اینجا گفته شود این است که از شمال یونان به سوی جنوب ، از سدهٔ ششم پیش ازمیلاد به‌بعد ،بویژه در ناحیهٔ آتیکا که شهر آتن مرکز آن بود ، یك رشته عقاید و آئینهای تازه در

میان گروههای وسیع کشاورزان و روستاییان و دیگرطبقات پایین جامعهٔ یونان پدیدآمده‌بودکه هواداران آنها منسوب به‌بنیانگذار آن ،اورفیکها Orfikoi نامیده می‌شدند . در میان ایشان همچنین یك رشته آموزشها و نظریات دربارهٔ پیدایش جهان انتشار یافته بود . جنبهٔ مشخص این عقاید و آئینها، یك نوع اندیشهٔ عرفانی صوفیگرانه بود که تا آن زمان در یونان بیگانه بشمار می‌رفت . اندیشه‌هایی دربارهٔ اصل انسان ، روان یا روح ، زندگی پس از مرگ و بیش از همه پالایش یا تصفیه و تزکیهٔ روح درزندگی اینجهانی و آماده کردن آن برای زندگی آنجهانی و پیوستن به‌عنصر خدایی خودکه از آن برخاسته‌است.این اندیشه‌ها همه دریونان تازگی داشت . خوار شمردن زندگی زمینی و سهل انگاشتن آنچه مادی و جسمی است ، خود داری ازکشتن و خوردن‌گوشت جانداران (apsuXés bora) وقناعت ورزیدن به خوراك گیاهی ، همه در یونان آن دوران بیگانه بود . اما از لحاظ اندیشه‌ای،چیزی که‌عقاید اورفیکها رامشخص‌می‌کرد،اعتقادبه «زایش‌دوباره» یاتناسخ ارواح که به پارسی تنگسار نامیده می‌شود بوده است . یونانیان‌آن را پالین‌گنسیا (ἡ παλιγγενεσία) می‌نامیدند . اورفیکها معتقد بوده‌اند که روان آدمی پس از مرگ دوباره به جهان می‌آید ، یا به دیگر سخن به شکلهای گوناگون دوباره زاییده می‌شود تا اندك‌اندك آلودگیها و ناپاکیهای زمینی از وی سترده شود و بتواند به عنصرخدایی خودباز گردد . برای توضیح این عقیده‌بایدبگوییم که نزد اورفیکها ، آئین دیونوسوس ، چنانکه‌اشاره‌کردیم، دارای اهمیت ویژه بوده است.اما اورفیوس ازسرگذشت‌دیونوسوس تفسیری‌نوین به‌میان‌آورد.دراین‌تفسیر، دیونوسوس به‌شکل دیونوسوس‌زاگریوس Dionusos Zagreus یا «دیونوسوس‌پاره‌پاره شده »آشکار می‌شود . وی دراینجافرزند زیوس و دخترش پرسفونه Persefonè معرفی می‌شود که در جزیرهٔ کرتا زاییده شده بود . هنگامی که کودك بود تیتانها Titanoi یا غولان وی را پاره پاره کرده و بلعیده بودند . زیوس از این

حادثه سخت بر آشفت و بر تیتانها خشم گرفت و آنان را با فرود آوردن آذرخش و صاعقه بر سرشان، همه‌را خاکستر کرد. آنگاه زیوس از خاکستر آنان، انسان را آفرید. این‌افسانه را اورفیکها این‌گونه تعبیر می‌کنندکه انسان موجودی‌آمیخته ازدوعنصر است: عنصری‌آسمانی وخدایی وعنصری اهریمنی وخاکی. روان‌آدمی‌عنصری خدایی‌است، زیرادیونوسوس فرزند زیوس خدای خدایان بوده است؛ اماتن‌آدمی عنصری اهریمنی است و خاکی، زیرا از خاکستر تیتانها ساخته شده است. پس در این میان آنچه مقدم است و مهم، روان آدمی، یعنی همان عنصر خدایی دراوست. تن راکه از خمیرهٔ اهریمنی وخاکی است‌باید رهاکرد وناچیزانگاشت. بر همین پایه است که اورفیکها، روح یا روان را در قالب پیکرهٔ خاکی، زندانی می‌پنداشتند و تن (Sōma) را گور (Sèma) روح می‌شمردند و به همین انگیزه باور داشتند که آدمی باید در دوران زندگی اینجهانی روح را از اسارت پلیدیها و آلودگیها پاك كند، تا پس از مرگ به سرچشمهٔ خدایی خود بپیوندد. اما اگر نتواند در این مرحله به پاکی و شایستگی برسد، پس از مرگ، روحش باید سالها بلکه دورانها درپیکره‌ها و شکلهای گوناگون پیوسته زاییده شود و دوباره به جهان آید، تا سرانجام از ناپاکیهای اینجهانی برهد. اورفیکها این سرنوشت را «چرخ زایشها» می‌نامیدند، یعنی همواره درقالبی وشکلی زاییده شدن وهمچنان در این دائرهٔ مرگ وزایش دوباره، سرگردان‌ماندن. بدین‌سان اورفیك را می‌توان دینی نامید که در آن برای روان آدمی «نوید رستگاری» یا نجات داده می‌شود. این عقاید، همه دریونان، پیش‌ازپدیدآمدن اورفیکها بیگانه بوده‌است. هومروس، روح را در آدمی «سایهٔ تن» می‌نامد و پس از مرگ برای آن یك زندگی نا آگاه سایه‌وار می‌پندارد و زندگی اصیل و واقعی را درهمین زندگی اینجهانی و زمینی، یعنی هستی مادی جسمانی وی می‌شمارد. اورفیکها درست اندیشه‌ای متضاد به میان آوردند. زندگی اینجهانی نزد ایشان، برای‌روح کیفری (Timōria) است و

مرگ راه‌رستگاری و نجات است. بدین‌سان اورفیکها در بارهٔ اصل‌وسر نوشت‌زندگی آدمی، اندیشه‌هایی بیسابقه‌آوردند که رنگ تندعرفانی‌آن‌آشکار است. به دنبال این اندیشه‌ها، جهان بینی، خدا شناسی و جهانشناسی ویژه‌ای نیز به میان آمد. زیوس که‌بزرگخدای یونانیان است ، هر چه بیشتر از خدایان دیگر مستقل می‌شود و نه تنهاآفریدهٔ همه چیزها ، بلکه آمیخته با همهٔ چیزهاست . در تکه‌یی گفته می‌شود :

« زیوس نخستین بود و زیوس با آذرخش تابناك واپسین است .
زیوس سراست ، میانه است ، از زیوس همه چیز آفریده شده است .
(تکهٔ b ۲۳۹ در کِرن)

و : «یك زیوس ، یك هادِس ، یك هلیوس ، یك دیونوسوس
آری یك خدا در همهٔ چیزها جای دارد . چرا وی را جدا جدا بنامم ؟ »
(تکه ۱۶۸ ، کرن)

در این‌گفته‌ها گرایش به‌سوی همه خدایی آشکارا دیده می‌شود. همین اندیشه‌ها و مانند اینها بود که درسدهٔ ششم پیش از میلاد به‌آتن راه یافته و در آنجا استوار شده بود و این در زمان فرمانروای خودکامهٔ پایسیستراتوس بود که شرح آن در بخشهای گذشته داده شد. آئین اورفیکها که از ناحیهٔ شمالی ثراکیا آغاز به انتشار کرد ، به جزیرهٔ لسبوس رسید که در آنجا فرمانروای خود کامهٔ آن جزیره پیتاکوس Pittakos نیز از آن پشتیبانی می‌کرد و سپس از آنجا به آتن رسید. اما به خوبی‌می‌توان توضیح داد که چرا این آئین نوین در دوران پایسیستراتوس در آتن پاگرفت و گسترش و نفوذ فراوان یافت . وی چنانکه دیدیم ،با پشتیبانی

و همکاری روستائیان و کشاورزان آتیکا قدرت را در دست گرفته بود. از سوی دیگر گفتیم که آئین ستایش دیونوسوس و همچنین آئین اورفیوس، نخست درمیان روستائیان پدیدآمده وریشه‌گرفته بود. اندیشه‌های اورفیوس یا اورفیکها دربارهٔ ناپایداری زندگی اینجهانی و اصالت زندگی پس از مرگ، رها کردن تن و مانند اینها درست می‌توانست درمیان انبوه‌کشاورزان وطبقات‌دیگر ستمدیده و بینوای جامعهٔ آتن و آتیکا هوادارانی بیابد و تکیه گاهی منفی و درونی و احساسی تسلی‌بخش در برابرزندگی دردناك وپررنج آنان باشد. پایسیستراتوس این نکته را به نیکی دریافته بود. از سوی دیگرچون وی توده‌های مردم را به این عقایددلبسته یافته بود، برای نگهداری پشتیبانی ایشان، در ارضاء و ترویج خواستهای دینی آنان می‌کوشید. به همین علت، وی رهبر اورفیکها را به نام اونوماکریتوس Onomakritos مورد حمایت و مهر خود قرار داد و آئینهای ستایش‌دیونوسوس‌را درشکل تازهٔ اورفیکی‌آن تشویق و ترویج می‌کرد. آئین اورفیوس اندك اندك در سراسر یونان پامی‌گرفت و سپس ازآنجا به ایتالیا وجزیرهٔ سیسیل نیز راه یافت و نفوذ آن قرنها تا پس از ظهور مسیحیت نیز ادامه داشت.

در طی این قرنها اندك اندك‌انبوهی از نوشته‌ها وگزارشها دربارهٔ اورفیوس ونحلهٔ دینی وی‌پدید آمد. اما آنچه اصالت وقدمت تاریخی‌آنها، اکنون،ازنظر محققان‌کم وبیش مطمئن است، به قرنهای‌پنجم وچهارم پیش ازمیلاد بازمی‌گردد وتعداد این گونه‌گزارشهای‌دست‌اول واصیل‌بسیار ناچیزوکم‌است‌وبقیهٔ‌منابع‌محصول قرنهای‌متأخراست. به‌سال ۱۹۲۲ زبانشناس‌دانشمندآلمانی اوتوکرن Otto Kern کتابی به عنوان «تکه‌های اورفیکی» (با عنوان لاتین *Orphicorum Fragmenta*) منتشر کرد و در آن همهٔ گزارشها، گفته‌ها وتکه‌هایی راکه درطی تاریخ درمنابع گوناگون در پیرامون اورفیوس و آئین وی و عقایداورفیکها‌نوشته شده‌بود، گرد آورد. اما آنچه در اینجا برای مااهمیت دارد، نظریات وعقاید اورفیکها دربارهٔ

پیدایش جهان و خدایان است که دیلز آنها را در کتاب بزرگ خود که منبع مهم ماست گنجانده است .

۴ـ جهانشناسی اورفیکی. منبع اصلی برای به‌دست آوردن نظریات اورفیکها دربارهٔ پیدایش جهان، تکه‌هایی است که نزد ایشان به «سخنان مقدس» یا هیروی لوگوی Hiéroi logoi و «ترانه‌ها» یا راپسودیایس Rhapsodiais معروف شده بود و عبارت است از منظومه‌هایی که بیشتر آنها در نوشته‌های مختلف مکتب نئوپلاتونیکها یا نوافلاطونیان گردآمده است و در کتاب نامبرده شدهٔ کرن قطعات ۲۳۵ ـ ۵۹ را تشکیل می‌دهد. نظریهٔ پیدایش خدایان نزد اورفیکها، بیشك زیر تأثیر ثئوگونی هسیودوس پدیدآمده است، با این فرق که ایشان تغییرهای لازمی‌را که پاسخگوی مقاصدشان بوده است در آن داده‌اند . در گزارشی از یودموس Eudémos شاگرد برجستهٔ ارسطو چنین می‌یابیم که ثئولوژی یا خداشناسی منسوب به اورفیوس «اصل نخستین را شب Nuktos قرار می‌دهد .» (دیلز ۱۲ B ۱) . دیدیم که هسیودوس ، آغاز همهٔ چیزهای پدید آمده را خائوس می‌دانست . این فضای دهانگشاده و تهی را می‌توان تصور کرد که در تاریکی و شب فام بوده است . از سوی دیگر شب ، به عنوان آغاز پیدایش چیزها نزد اورفیکها ، در نمایشنامه‌ای از آریستوفانس Aristophanès کمدی‌نویس بزرگ یونانی (۳۸۸ ـ ٤٤٤ پیش از میلاد) به نام « پرندگان » یافت می‌شود که آن را خواهیم آورد . یکی دیگر از مهمترین منابعی که ثئوگونی و کوسموگونی اورفیکها در آنها به شکلی برجسته آشکار می‌شود ، برخی ترانه‌های اورفیکی است که درگزارشهای داماسکیوس از پیش نامبرده‌شده، یافت می‌شوند ، خلاصهٔ گزارش نخست چنین بوده است :

۱ ـ «در این ترانه‌های اورفیکی، که به این نام خوانده می‌شوند، ثئولوژی مربوط به معقولات چنین است، که فیلسوفان نیز آن را مطرح

می‌کنند . . .خرونوس Xronos (یعنی زمان یادهر) را اصل نخستین همهٔ چیزها قرار می‌دهند و به جای اصل دوم آیثر و خائوس و به جای هستنده، بیضه ōon را قرارمی‌دهند. اینها سه پایهٔ نخست را می‌سازند...»
(دیلز ۱۲ B ۱) .

در گزارش دوم که با بالایی فرق دارد گفته می‌شود :

۲ـ «تئولوژی اورفیکی مطابق با نظریهٔ هیرونومُس Hierōnumos و هلانیکوس Hélanikos (اگر این هردو یك نفر نباشند)چنین است. وی می‌گوید در آغاز آب (hudōr) بود و مادّه(hulè) که از آنها زمین (Gè) جامد شده پدید آمد . پس این دو اصل نخستین را وی در آغاز قرار می‌دهد :آب و زمین . . . اصل سوم پس از این دو که آب و خاك باشند و از آنها پدید آمده است ، و آن اژدهایی بود دارای سرهای گاو نر و شیر ، اما چهره‌ای از آنِ یك خدا در میانه ، و برشانه‌هایش دارای بال بود و زمان پیر ناشدنی Xronos agèraon یا هراکلس Herakles نامیده می‌شد . همراه وی و یگانه با اوضرورت (آنانکه Anankè)یا آدراستیا (یعنی گریز ناپذیر Adrastéia) بودکه از همان‌سرشت اوست و، بی‌پیکر، خود را در سراسر جهان هستی گسترانیده و مرزهای آن را فرا گرفته است . . . از این خرونوس یا اژدها سه فرزند پدید آمدند : آیثر نمناك ، خائوس بی کرانه و سومی نزد آن اِربوس ابر آلود . . . اما در میان اینها خرونوس، بیضه‌ای پدید آورد. اما درمرحلهٔ سوم خدایی بی پیکر پدید آمد (Théon asōmaton)که بر شانه‌ها بالهای زرین داشت و در پهلوهایش سرهای گاو نر روییده بود ، اما بر سر خود اژدهایی مهیب داشت ، همانند همه گونه جانوران وحشی . این تئولوژی ، نخست زاده

(پروتوگونون Prōtogonon) را می‌ستاید و وی را زیوس، نظم‌بخش همهٔ چیزها و همهٔ‌جهان می‌نامد. و بدین علت وی همچنین پان (یا کُل Pan) نامیده می‌شود. » (دیلز ۱B۱۳)

در کنار این گزارش، گزارش‌دیگری از آثناگوراس Athénagoras نویسندهٔ مدافع مسیحیت که درحدود سال ۱۷۷ میلادی می‌زیسته‌است، در دست داریم که همانندیهایی باگزارش‌بالا دارد. وی‌می‌نویسد:

۳ ـ «به عقیدهٔ او(یعنی اورفیوس) آب اصل نخستین همهٔ‌چیزها بود، از آب، لای (یاگل) شکل گرفت و از هر دو اینها جانوری، اژدهایی پدید آمد که سر شیری بر آن روییده بود و در میانهٔ آنها چهرهٔ یك خدا جای داشت، و هراکلس یا خرونوس نامیده می‌شد. این هراکلس، بیضه‌ای بسیار بزرگ پدید آورد که چون کاملا پر بود، در اثرسایش زیر فشار زایندهٔ خود به دوپاره شد. پارهٔ بالایی به شکل اورانوس (آسمان) در آمد و پارهٔ زیرین زمین (گِه) گردید. از آنها همچنین خدایی دو پیکره (یعنی دارای دو جنس نر و ماده) برخاست....» (دیلز ۱۳ B ۱)

دربالا اشاره کردیم که یکی از کهنترین منابع برای نظریات اورفیکها دربارهٔ پیدایش جهان وخدایان، شعر آریستوفانس شاعرکمدی‌نویس یونانی است. وی از زبان پرندگان در نمایشنامهٔ خود به همین نام‌می‌گوید:

۴ ـ « نخست خائوس و نوکْس (شب) و اربوس سیاه و تارتاروس فراخ بودند. نه زمین (گه) نه آسمان (اورانوس) وجود نداشتند، در سینهٔ نامحدود اربوس، شب سیهبال، نخست، بیضهٔ باد را زایید، و از این در دایرهٔ فصلها، عشق (اروس) پراشتیاق بیرون‌آمدکه‌پشتش

از بالهای زرین می‌درخشید و همانند بادهای چرخنده بود.
چون اروس با خائوس تیرهٔ بالدار در تارتاروس فراخ در آمیخت نسل ما (آدمیان) را بیرون‌کشید و نخست بار آن‌را به روشنایی آورد.
پیش از آنکه اروس همه چیز را در هم آمیزد، نسل مرگ ناپذیران وجود نداشت، اما چون یکی با دیگری درآمیخت اورانوس پدید آمد و اوکئانوس و گه و نسل همهٔ خدایان فرخندهٔ فناناپذیر.
بدین‌سان ما بس کهنترین همهٔ آفریده‌های فرخنده‌ایم.» (پرندگان: تکشعرهای ۷۰۴ - ۶۹۳)

آنچه دراین‌گزارشها و تصویرهای‌گوناگون منسوب به‌اورفیکها دیده می‌شود، کوششی است برای اینکه به نحوی آغاز پیدایش هستی و سرچشمه‌های نخستین چیزها نشان‌داده‌شود. امااین‌مسئله‌که آیا این نظریات‌وعقاید، به‌راستی‌پیش‌از پیدایش نخستین‌جوانه‌های اندیشه وجهان‌بینی فلسفی در یونان وجود داشته است، موضوع اختلاف نظر میان محققان است. اشاره کردیم که سرچشمهٔ بیشترآنها ازقرنهای پنجم وچهارم قبل ازمیلاد پیشتر نمی‌رود. آریستوفانس درحدود سال ۴۱۴ پیش از میلادنمایشنامهٔ «پرندگان» را نوشته بوده است. بقیهٔ گزارشهابسی جوانتراست و بنابراین می‌توان احتمال داد که برخی از آنها زیر تأثیر نخستین فیلسوفان و متفکران یونان پدیدآمده‌باشد، یعنی شکل افسانه‌آمیزوعامیانهٔ اندیشه‌های‌همان فیلسوفان است وسرچشمهٔ آنهابه‌تئوگونیای هسیودوس بازمی‌گردد. دریك‌جا نقش اساسی‌پیدایش به‌زمان وخائوس ودرجای‌دیگر به‌آب وماده‌وسپس به‌شب‌واگذارمی‌شود. نکتهٔ تازه در این میان پدیدآمدن بیضه‌ای است که سپس به دوپاره می‌شود و از آنهاآسمان وزمین‌پدید می‌آیند. اما دراینکه مفهوم «بیضه» ازخود اندیشه‌های اورفیکی است تردید هست. از سوی دیگرمفهوم یك «بیضهٔ نخستین» درافسانه‌ها

و جهانشناسی برخی از ملتها یافت می‌شود . یکی از کهنترین نمونه‌های آن که همانندی بسیار بامضمون‌گزارش سوم‌دارد، تصویری‌است‌که دریکی از اوپانیشادها *Upanishad* یعنی مجموعهٔ گفته‌ها و عقاید فلسفی هندیان داده می‌شود . سرچشمهٔ این نوشته‌ها به‌قرنهای نهم‌تاششم پیش ازمیلاد می‌رسد. درآنجاچنین‌گفته‌می‌شود :

«در آغاز نبود؛ پدیدآمد؛ برروییید ؛ به بیضه‌ای مبدل شد ؛ بیضه یك سال آرمید ؛ بیضه شکسته و بازشد ؛ یك‌نیمه ازسیم بود؛ نیمهٔ‌دیگر از زر ؛ نیمهٔ سیمین زمین گردید؛ نیمهٔ زرین‌آسمان ... و آنچه از آن زاییده شد آدیتیا ، خورشیدبود.» (چاندوگیا اوپانیشاد ـ ۹۱ ، ۳)

هدف مشترك در میان این گزارشها ، توضیح و تعلیل چگونگی پیدایش چیزهای نخست است. پدیده‌های واقعی طبیعت در پیکرهٔ موجودهای افسانه‌ای آشکار می‌شوند . در کنار جهانشناسی اورفیکها ، نظریات اپی‌منیدس Epimenidès قرار دارد که آگاهی ما از آن به گزارش یودموس باز می‌گرددکه می‌گوید :

« اپی منیدس دو اصل نخستین را قرار داد : آئِر (هوا) و نوکتوس (شب) . . . که از آنها تارتاروس به‌وجود آمد . . . . و از همهٔ آنها دوتیتان پدید آمدند . . . . که از درآمیختن آنها بیضه‌ای به وجود آمد. . . که بار دیگرازآن‌نسلهای دیگرزاییده شدند » (دیلزه B ۳)

در اینجا به جای خائوس ، هوا نهاده‌می‌شود ، زیرا آئر دراینجا همان‌فضای تهی است که ارسطو آن را نزد یونانیان به همین معنی تفسیر می‌کند . علاوه بر نظریاتی که تا کنون داشتیم ، جهانشناسی منسوب به‌متفکری به نام فِرِکیدِس Phérékydès (یافِرِکودِس)در دست است . وی می‌بایستی در نیمهٔ دوم قرن ششم

پیش از میلاد زیسته باشد. گفته می‌شود که وی نخستین متفکر یونانی است که اندیشه‌های خود را درقالب‌نثرسادهٔ روان‌گنجانده‌است. دربارهٔ‌آغازجهان‌می‌گوید:

«زاس و خرونوس و ختونیه Xthoniè همیشه وجود داشته‌اند، ختونیه، نام گه (زمین) به خودگرفت، زیرا زاس، گه رابه وی چونان هدیه‌ای بخشید.» (دیوژنس‌لائرتیوس ـ کتاب اول، ۱۱۹).

درگزارش دیگر گفته‌می‌شود:

«فرکیدس اهل سوروس می‌گویدکه‌زاس، خرونوس وختونیه به‌عنوان سه‌اصل‌نخستین‌همیشه وجود داشته‌اند ... وخرونوس ازبذرهای خودش آتش، دم وآب راساخت و ازاینها که در پنج تنگه از یکدیگر جدا بودند، نسل بیشماردیگری از خدایان تشکیل شد.» (دیلز ۸ 7A)

درتفسیری باستانی ازاین گفته‌های فرکیدس گفته می‌شودکه:

«... اماوی‌عناصردیگری‌رامی‌پذیرد: زاس، ختونیه، و کرونوس (خرونوس) که ازآنها منظورش آتش، زمین وزمان است: آیثر عامل مسلط است وزمین عنصر مسخرو زمان آن‌چیزی که جهان هستی درآن جریان دارد.» (دیلز ۹ 7A).

چنانکه دیده می‌شود، فرکیدس دراینجا سه چیزراهمیشه‌بوده وازلی‌می‌داند به جای یك اصل‌نخستین، سه‌اصل‌معرفی می‌شوند. اما زاسZasهمان زیوس است که از ریشهٔ Zenکه به معنای زنده است مشتق می‌شود. پس زاس دراینجا می‌تواند جنبش وتکاپوی زنده‌تعبیر شود. ختونیه نام‌دیگری برای زمین‌است. در این‌میان زمان جای دارد. بدین سان می‌توان گفت که فرکیدس نیروها و پدیده‌های اصلی طبیعت را به نامهای افسانه‌ای می‌خواند.

اندیشه دربارهٔ آغاز جهان و پیدایش چیزها، پیش از ظهور تفکر فلسفی

در یونان و نیز همزمان با آن بیشتر در همان مرزهای دینی در تکاپو بوده است و هنوز عقل و اندیشه نمی‌توانند به‌یکباره پوستهٔ تیرهٔ افسانه را به دور اندازند و آزادانه با روشنایی واقعیت روبرو شوند. این جهش در تفکر افسانه آمیز، به سوی اندیشهٔ کم و بیش واقع بینانه و عقلانی، نخست‌بار در فلسفه روی می‌دهد. هرچند بی گمان آن اندیشه‌های دینی افسانه‌ای، مدتها خمیرمایهٔ اندیشهٔ فلسفی نیز بوده‌اند. اما فرق اینجاست که با پیدایش تفکر عقلانی فلسفی در بارهٔ واقعیت، یك دگرگونی کیفی، یك جهش انقلابی پدید می‌آید و اندیشهٔ فلسفی از این راه، آن چهار چوب دینی را که پیش از آن پهنهٔ تکاپویش بوده است، یکباره نابود می‌کند و به فضایی آزاد و گشاده گام می‌نهد که در آن چیزها یا هستنده‌ها به‌نامهای حقیقی خود خوانده می‌شوند.

مکتب ایونیا (میلتوس)

شمع دانش و فلسفهٔ یونان، برای نخستین بار در ایونیا افروخته شد. ما علل و انگیزه‌هایی را که میلتوس را درسدهٔ ششم پیش ازمیلاد، آماده برای ظهور اندیشه و جهان بینی عقلانی کرده بود، در بخشهای نخست این کتاب برشمردیم. ساختمان اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نوخاسته در آنجا، فضای گشاده‌تری برای تنفس آزادانهٔ اندیشه و عقل پدیدآورده بود و دیگر نیازی نبود که به‌همان افسانه‌ها و پندارهای پیشین دست آویزد و بدین‌سان اندیشه می‌توانست از نو با جهان هستی روبرو شود و کوششی برای یافتن و دریافتن چیستی، چگونگی و چرایی آن آغاز کند. بزرگترین امتیاز و تشخص متفکران ایونیا این بود که اندیشه را یکباره از همهٔ اساطیر دینی و جهان‌بینی‌های پیشین آزاد کردند. چنانکه در گفته‌ها و اندیشه‌های ایشان می‌یابیم، برای نخستین بار خدایان را از جهانشناسی خود بیرون راندند و به طبیعت واقعی و پدیده‌های آن روی آوردند و بدین‌علت در تاریخ فلسفهٔ

یونان به فوسیکوی Fusikoi شناخته شدند، یعنی طبیعت جویان ،کسانی‌که‌هشیارانه‌و باچشمان بینا به سوی طبیعت (فوسیس – Fusis) می‌گرایند و دیگر سروکاری با خدایان (تئوی Theoi) ندارند. اکنون بانخستین ایشان‌آشنا می‌شویم.

۱- طالِسْ

۵۴۶ - ۶۲۴ پ . م .

ثالس یا طالس[۱] نخستین متفکر و فیلسوفی بودکه درشهر میلتوس پدید آمد و پایه‌گذار مکتب ایونیا به‌شمار می‌رود. آگاهی ما از زمان و زندگی او بسیار ناچیز ومحدود به‌گزارشهایی است‌که مورخان یا فیلسوفان بعدی مانند ارسطو دربارهٔ او داده‌اند. پدروی اکسامیس[۲] ومادرش کلئوبولینه[۳] نام‌داشته‌اند و به‌گفتهٔ بعضی ازمورخان مانندهرودوتوس[۴]، پیشینیان‌وی‌ازفینیقیان‌واشراف‌سلسلهٔ کادموس[۵] و آگنوروس[۶]

۱) Thalès املاءدرست‌یونانی‌نام‌وی ثالس‌است، اماشکل دیگرآن‌متداول شده‌است.مترجمان عرب‌زبان صدراسلام آن را بیشتر به شکل اصلی و گاه نیز طالس نوشته‌اند. قسطابن‌لوقا، مترجم کتاب «عقاید فیلسوفان» منسوب به پلوتارخوس نیزنام وی را همه جا ثالیس ضبط کرده است (ر . ك. به‌متن‌عربی در همان کتابی که پیش ازین به آن اشاره‌شد.) اما اگر، ثالس ر می‌گزیدیم تلفظ آن برای پارسی زبانان دشوار می‌بود و آن را نادرست به شکل سالس می‌خواندند.

2) Examyes

3) Kleobuolinè

۴) هرودوت : کتاب اول ، ف . ۷ .

5) Kadmos

6) Agénoros

بوده‌اند ، ولی مورخان دیگر و بویژه محققان دورانهای جدید معتقدندکه طالس ازنژاد خالص مردم‌میلتوس بوده‌است. به هر حال آنچه ازشواهد تاریخی به‌دست می آید این‌است که وی نیز مانند بسیاری دیگر از مردم ایونیا ، خون شرقی‌در رگهای خود داشته‌است، هرچند نمی‌توان وی را به‌واقع شرقی دانست .

زمان زندگی طالس را مافقط می‌توانیم از گزارشی که هرودوتوس می‌دهد استنباط کنیم . وی‌هنگامی که به جنگ میان آلیاتس فرمانروای کشور لیدیا و کیاکسارس [1] (یا هوَخْشَتْر) پادشاه ماد اشاره می‌کند ،که مدت پنج سال طول کشید ، می‌نویسد درسال ششم جنگ‌که بخت به‌طور یکسان باهردوسپاه بود ناگهان روز تاریك شد و خورشید سیاه گردید . سپس می گوید که طالس وقوع تیره شدن یا کسوف خورشید را در چنان سالی قبلا برای مردم میلتوس پیش بینی‌کرده بود [2] ، و ما می‌دانیم که ستاره شناسان حساب کرده‌اندکه چنان کسوفی در ۲۸ ماه مه سال ۵۸٤ پیش از میلاد روی داده ودرآسیای صغیر نیز مرئی بوده‌است و به احتمال بسیار قوی ، این همان کسوفی است که طالس پیش‌بینی‌کرده بود . ازسوی‌دیگر آپولودوروس نویسندهٔ «گاهنامه» دوران‌کمال یعنی چهل سالگی طالس رادرهمان‌سال ۵۸۵ می گذارد. بازهم‌می‌دانیم‌که دیوژنس لائرتیوس [3] ، مرگ‌طالس‌رایك‌سال پیش از سقوط شهر ساردیس پایتخت‌لیدیا به دست‌ارتش‌کوروش قرار می‌دهد(٦-٥٤٧ پ . م) وعمر طالس را هفتاد و هشت سال می‌شمارد . بنابراین می‌توان سال تولد وی را ۳- ٦٢٤ پیش ازمیلاد دانست، واین دوران‌وی را معاصرپادشاهان ماد ونیز کوروش می‌سازد .

یکی از خصوصیات فیلسوفان یونان باستان این بوده استکه ایشان نه‌تنها مردانی اهل اندیشه و مشاهدهٔ علمی بوده‌اند ، بلکه در زندگی اجتماعی نیز

---

۱) Kiyaxarès که معمولا به سیاکسار معروف است .

۲) هرودوتوس : کتاب اول ، ف٧٤

۳) دیوژنس ،کتاب ۱ ، ف ۳۷

فعالیت و علاقهٔ مستقیم داشته‌اند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که طالس نیز در سرنوشت سیاسی میلتوس دخالت داشته و هموطنان خود را راهنمایی می‌کرده است. هرودوت می‌نویسد که پیش از ویران شدن ایونیا، به مردم آنجا راهنمایی کرد که یك انجمن مشورتی برای ادارهٔ کارهای سیاسی و اجتماعی خود تشکیل دهند و محل آن درشهر تئوس باشد که درمرکز ایونیا واقع بوده است.[1] همچنین دیوژنس می‌نویسد که چون کرویسوس پادشاه لیدیا سفیری نزد مردم میلتوس فرستاد و پیشنهاد اتحاد جنگی کرد، طالس ایشان را از این کار بازداشت، و این اقدام، هنگامی که کوروش درجنگ پیروز شد، موجب نجات میلتوس از ویرانی گردید.[2]

از سرگذشت زندگی او نیز چند نکته برما روشن است. نخست اینکه وی به مصر سفرکرده و مدتی را در آنجا به مطالعه و آموزش و کاوش علمی پرداخته بود، وگویند وی نخستین کسی است که دانش هندسه را از مصر به یونان آورد.[3] گزارش مورخ دیگری[4] نیز این گفته را تأیید می‌کند. زیرا طالس نظریهٔ خاصی برای طغیان رود نیل داشته و این بوده است که بادهای سالیانهٔ شمالی ـ شرقی دریای اژه که در نیمهٔ تابستان به سوی مصر می‌وزد، دراثر وزش درسوی مخالف جریان رود نیل مانع جریان و ریختن آن به دریا می‌شود و موجب طغیان آن می‌گردد. هرودوت نیز همین نظریه را بی آنکه صاحب آن را نام ببرد، تکرار می‌کند. برروی‌هم می‌توان سفر طالس را به مصر یك حقیقت تاریخی دانست، زیرا چنانکه

---

۱) هرودوت: کتاب اول، ف ۱۷۰ ۲) دیوژنس، کتاب ۱، ف ۲۵

۳) این گزارش را پروکلوس Proklos ریاضیدان و فیلسوف نوافلاطونی (۴۸۵ ـ ۴۱۱ میلادی) نویسندهٔ تفسیر مشهور بر کتاب اول ریاضیدان بزرگ اوقلیدس (Eukleidès یوکلایدس) به نام «اصول هندسه ـ یا تحریر اوقلیدس» در آغاز تفسیر خود می‌دهد. عنوان لاتین تفسیر وی *In Primum Euclidis elementarum Commentarii* است که به‌اهتمام فریدلاین در ۱۸۷۳ درلایپزیگ چاپ شده است.

۴) ایتیوس ۴، ۱، ۱۰ = دیلز ۱۶ A ۱۱

می‌دانیم، شهرمیلتوس، مستعمره یا مهاجرنشینی در ساحل شمالی افریقا به نام ناوکراتیس داشته و بدین‌سان آمد و رفت میان مصر و مردم آن شهر آسان بوده‌است و جای هیچ‌گونه شگفتی نیست که مرد پژوهنده و متفکری مانندطالس به قصد آگاهی یافتن از معارف و فعالیتهای علمی مصریان به آن دیار سفر کرده باشد، واز آن سر زمین متمدن و پیشرفتهٔ کهن، چیزهایی به شهر خود ارمغان آورده باشد.

اکنون ببینیم اطلاعاتی که طالس توانسته است درمصر به دست‌آورد ازچه نوع بوده است. چنانکه دیدیم طالس وقوع کسوفی را در سال ۵۸۵ پ. م. پیش‌بینی کرده بود و این خود نشانه‌ای می‌تواند باشد که وی از ستاره شناسی اطلاع داشته است. از سوی دیگر بنابر گزارش پروکلوس، وی نخستین یونانی است که دانش هندسه را از مصر به یونان آورده بود. گزارش دیگری از دیوژنس لائرتیوس می گوید که: «بعضی فکر می‌کنند که وی نخستین کسی است که ستاره‌شناسی‌را مطالعه‌کرده وکسوف خورشید را پیش بینی وانقلابهای شمسی‌را تعیین‌کرده‌است، همان‌گونه‌که یودموس در تاریخ نجوم خود می‌نویسد.»[1] امااینکه طالس معلومات نجومی خود را ازمصریان فراگرفته‌باشد، نمی تواند باشواهد تاریخی تأییدشود. آنچه ما از تاریخ نجوم باستان می‌دانیم از سرچشمه‌های بابلی است، زیرا این بابلیان بوده‌اندکه ازسال ۷۲۱ پ. م. به‌رصد کسوف خورشید، چه‌کلی وچه‌جزئی، پرداخته بودند و درقرن ششم پیش از میلاد دوره‌ای از انقلابهای شمسی (Tropas) را تنظیم‌کرده بودندکه طی آنهاوقوع‌کسوف امکان داشته است، وبدین‌سان بعضی ازمحققین حدس می‌زنندکه سرچشمهٔ اطلاعات طالس بایستی‌لوحه‌های بابلی‌بوده باشد، زیرامی‌دانیم‌که‌تماس یونانیان‌با بابلیان ازراه‌کشور لیدیا و پایتخت‌آن‌شهر ساردیس فراوان‌بوده است، ودانایان یونانی بسیار به‌آن شهررفت وآمد داشته‌اند. گزارش دیگر دیوژنس می‌گوید که طالس عبور خورشید را از یك نقطهٔ انقلاب

۱) دیوژنس: کتاب ۱، ف ۲۳

شمسی (صیفی) به نقطهٔ دیگر (انقلاب زمستانی یا شتوی) و نیز نسبت میان قطر خورشید و ماه را با مدار آنها کشف کرده و سال را به‌جای ۳۶۰ به ۳۶۵ روز تقسیم کرده بود. اما هر دو این حقایق به‌نظر کلدانیان و مصریان رسیده بود. حتی گزارش دیگر که طالس ستارهٔ دب اصغر را کشف کرده بود (دیوژنس، ۱، ۲۳)، نیز سرچشمهٔ غیر یونانی دارد و نمی‌تواند درست باشد، زیرا قرنها پیش از طالس، دریانوردان فینیقی این ستاره را می‌شناخته‌اند و از آن در کشتیرانیهای خود راهنمایی می‌گرفته‌اند. بنابراین می‌توان حدس زد که طالس نخستین یونانی بوده است که دریانوردان ایونیا را به مفید بودن آن ستاره در کشتیرانی متوجه کرده بود. اما اندازه‌گیری قطر خورشید و ماه به نسبت مدار آنها، نیز نمی‌تواند از لحاظ تاریخی درست باشد. طالس نمی‌توانسته است بداند که اجرام آسمانی دارای مدارند، زیرا اشاره به این حقیقت که زمین آزادانه در فضا آویزان است، چنانکه خواهیم دید، در زمان آناکسیماندروس فیلسوف دیگر یونانی، چندی بعد از طالس به‌میان آمد، و بنابراین در زمان طالس، اجرام آسمانی نمی‌توانسته‌اند از زیر زمین عبور کنند و بدین‌سان فقط دارای نصف مدار بوده‌اند.

اطلاعات ریاضی نیز به طالس نسبت داده می‌شود و مهمترین آنها این است که پروکلوس در تفسیر خود بر کتاب اول اوکلیدس به وی نسبت می دهد که دو مثلث مساوی یکدیگرند، اگر یکی از ضلعهای آنها و دو زاویهٔ مجاور آن با هم مساوی باشند. از سوی دیگر دیوژنس می‌نویسد که: «طالس در واقع ارتفاع اهرام مصر را به وسیلهٔ سایهٔ آنها اندازه‌گیری کرد و آن از راه مشاهدهٔ زمانی بود که سایهٔ ما مساوی بلندی قامت ما است.»[1] پروکلوس، همچنین گزارش می‌دهد که طالس توانسته بود فاصلهٔ کشتیها را از دریا تا ساحل، تعیین کند و به نقل از یودموس در تاریخ هندسهٔ او، می گوید که طالس کاشف همان نظریهٔ هندسی دربارهٔ دو مثلث باید باشد،

---

۱) دیوژنس، کتاب ۱، ف ۲۷

که در بالا به آن اشاره شد ؛ زیرا شیوه‌ای که وی برای تعیین فاصلهٔ کشتی در دریا ازساحل، به‌کار برده‌است، باید متضمن آگاهی از آن قاعدهٔ هندسی باشد[1]. پروکلوس درهمین گزارش، کشف سه قاعدهٔ هندسی دیگر را نیز به طالس نسبت می‌دهد: ۱ــ تقسیم دایره به وسیلهٔ قطر آن ، ۲ ـ زوایا در قاعدهٔ یك مثلث متساوی‌الساقین، مساویند، ۳ ـ دو زاویه که به طور عمودی روبروی یکدیگر واقع شده‌اند ، مساویند . اما همهٔ اینها می‌توانند استنباطهای علمی باشد که بعدها از آزمایشهای خاص عملی که به طالس نسبت داده شده است ، به دست آمده باشد و به یقین نمی‌توان وی را کاشف آنها دانست .

مسئلهٔ دیگری که با آن روبرو می‌شویم این است که آیا طالس نوشته‌ای از خود بر جای نهاده است یا نه . سیمپلیکیوس[2] نقل می‌کند که گفته می‌شود ، طالس ازخود هیچ نوشته‌ای برجای ننهاده است ، بجز به اصطلاح کتاب « ستاره‌یابی برای کشتیها» *Nautikès Astrologias* اما دیوژنس می‌گوید که طالس اصلا نوشته‌ای از خود باقی نگذارده است وکتاب «ستاره‌یابی» منسوب به وی گفته می‌شود که اثر فوکوس از شهر ساموس است .[3]

اصل نخستین وجهانشناسی

آنچه بیش از هر چیز ، طالس را به عنوان نخستین فیلسوف ، می‌شناساند، نظریهٔ وی دربارهٔ شناخت سرچشمهٔ هستی و اصل نخستین است . منبع اطلاع ما در بارهٔ نظریهٔ جهانشناسی طالس، **ارسطوست**[4]. وی می‌نویسد که بیشتر کسانی که برای نخستین بار به فلسفه پرداختند، معتقد بودند که تنها اصلهای نخستین مادی برای

---

۱) پروکلوس ٦٥ = دیلز ۱۱A۱۱ ارسطو ۲۱ ، ۲٤ = دیلز ۱۳ A ۱۱

۲) سیمپلیکیوس : در تفسیر برکتاب فیزیك

۳) دیوژنس : ۱ ، ۲۳

٤) ارسطو : متافیزیك ، ٦ b ۹۸۳ ، A۳ = دیلز۱۲ A ۱۱

اشیاء وجود دارد که همهٔ چیزها از آن پدید می‌آیند و از آن تشکیل شده‌اند و در آن نیز بار دیگر از میان می‌روند، و طالس که بنیانگذار این‌گونه فلسفه است، اصل نخستین یا آرخه arXè را آب می‌داند، و بنابر این همچنین عقیده دارد که زمین بر آب قرار گرفته است. ارسطو همین نظریه را در کتاب دیگری تکرار می‌کند و می‌گوید طالس معتقد بوده‌است که زمین مانند تنهٔ درخت بریده شده یا چیزی دیگر مانند آن، بر آب شناور است[1].

پس طالس دربارهٔ اصل هستنده‌ها و جهانشناسی دو نظریهٔ مهم داشته است:

۱ـ اصل نخستین همهٔ چیزها آب است، ۲ ـ زمین بر آب شناور است.

مقایسهٔ این دو نظریهٔ طالس با نظریات همانند آن در کوسموگونیهای بابلی، بلافاصله نشان می‌دهد که به‌ظاهر گفتهٔ تازه و بیسابقه‌ای نیست و حتی می‌توان گفت که وی آن را از سرچشمه‌های قدیمیتری گرفته است. زیرا اکنون می‌دانیم که در «حماسهٔ آفرینش»[2] بابلی معروف به اِنوما اِلیش Enuma élish، در نخستین روزهای آفرینش فقط آب بوده‌است. اَپسو Apsu نمایندهٔ آبهای شیرین و تی‌اَمَت ti᾽amat نمایندهٔ آبهای دریاها درهم آمیخته بودند و به گواهی همان حماسه، تی‌امت، زایندهٔ همهٔ چیزهاست. پس دور نیست که این نظریه سرچشمهٔ فکر طالس بوده باشد.

اما اگر بخواهیم بدانیم که چگونه و چرا طالس، به این نظریه رسید، می‌توانیم حدس بزنیم که وی نخست در محلی به‌دنیا آمد و زندگی می‌کرد که از هرسو دریا و آب بوده است، و نیز مشاهدهٔ دگرگونیها و تغییر شکلهای آب به صورت جامد، مایع و بخار و ابروباران و مانند اینها، وی را به این نتیجه رسانده

---

۱) ارسطو: دربارهٔ آسمان ۲۸ a ۲۹٤، ۱۳ B

۲) برای اطلاع بیشتر رجوع شود به‌کتاب «پیش از فلسفه» *Before Philosophy* به تدوین فرانکفورت، چاپ ۱۹۵۱ در سلسلهٔ پینگوین، ص ۱۸٤ به‌بعد.

بود که همهٔ اشیاء باید شکلهای گوناگون آب باشند. از آنجا که تنها سرچشمهٔ اطلاع ما دربارهٔ این نظریهٔ طالس، ارسطوست و تفسیری که وی از گفتهٔ طالس می‌کند، نمی‌توان اطمینان داشت که مقصود اصلی طالس آیا همان بوده است که ارسطو به وی نسبت می‌دهدکه مادهٔ نخستین (آرخه)همهٔ هستنده‌ها آب‌است وهمه از آن پدید آمده و به آن باز می‌گردند. زیرا ما می‌توانیم گفتهٔ طالس را این گونه‌تفسیر کنیم‌که همه چیز درآغاز آب بود ودرجهان‌چیزی جزآب وجودنداشت وسپس زمین‌ازآب‌برخاست، همان‌گونه‌که در« حماسهٔ آفرینش »بابلیان دیده‌می‌شود. به‌فرض هم ما گزارش ارسطو وتفسیر اورا ازگفتهٔ‌طالس پذیرفتنی ودرست بدانیم، نمی‌توانیم تعیین کنیم‌که طالس چگونه پیدایش واز میان رفتن چیزها را با آب مرتبط می‌کرده است.

تنها چیزی که درین میان از نظر فلسفی طالس را درتاریخ اندیشه ممتاز می‌کند،کوشش وی برای شناختن جهان از راه مشاهده وتفکر و واقع بینی ودور انداختن‌افسانه‌های‌دینی وتفسیرهای اساطیری‌بوده‌است ویافتن‌یك‌سرچشمهٔ‌مادی برای وجود اشیاء واین چیزی‌است که نظریهٔ‌وی را ازنظریات میتولوژیك‌همانند آن در اندیشه‌های بابلی و مصری، یکباره جدا و مشخص می‌سازد وراه را برای آیندگان باز می‌کند که جهان و هستنده‌ها را بی توسل به خدایان و افسانه‌ها و نیروهای آنان، بشناسند و توصیف کنند.

روح اشیاء. نظریهٔ‌دیگری که‌ارسطو وبه‌پیروی ازاودیگران نیز به‌طالس نسبت می‌دهند این است که: «طالس، بنابر آنچه از وی نقل می‌شود، به نظر می‌رسد که روح را چیزی محرك یاجنباننده دانسته است، اگرگفته باشد که‌سنگ مغناطیس دارای روح است، زیرا آهن را حرکت می‌دهد.»[1] و خود ارسطو بار دیگر درهمان کتاب می‌نویسد: « و بعضی گویند که روح با جهان درهم آمیخته

---

۱) ارسطو: «دربارهٔ روان» ۱۹ a ۴۰۵ ۲ A = دیلز ۲۲ A ۱۱

است، وشاید بدین علت است که طالس معتقداست که همه چیز پر از خدایان است. (πάντα πλήρη θεῶν) «[1]. از ظاهر گفتهٔ ارسطو چنین برمی آید که طالس معتقد به وجود نیروهای نادیدنی درهمهٔ اشیاء بوده است که آنسوی سکون وسکوت آنها، سرچشمهٔ جنبش، تپش و زندگی آنهاست، همان گونه که خدایان در اعتقادات دینی یونانیان، جنبانده و گردانندهٔ دستگاه آفرینش و اشیاء بوده اند. برای طالس این نیروهای نهفته در چیزها نیز محرك درونی آنهاست، و اشیاء چنانندکه گویی روح دارند یا پراز خدایانند. اما بعدها کسانی کوشیده اندکه به این نظریهٔ طالس مفهوم خدا شناسی بدهند، بدین معنی که وی معتقد به عنصری الهی بوده است که درهمهٔ اشیاء سیلان دارد و موجب جنبش آنها می شود و بدین سان گردانندهٔ هستی است. اما این تفسیر با آنچه که ما ازشیوهٔ اندیشه و کار طالس می دانیم هماهنگ نیست. اومردی بود که برای نخستین بار، بی آنکه به هستی یا نیستی خدایان بیندیشد، فکر وحواس خود را برای شناختن طبیعت و پدیده ها وقوانین آن به کار انداخت وهیچ گونه شاهد ودلیلی دردست نیست که بگوییم منظورطالس از اینکه همهٔ اشیاء روح دارند، وجود یك اصل الهی است، یعنی اندیشه ای که یك قرن و نیم بعد از زمان او در فلسفهٔ یونان پدید آمد.

نکتهٔ اشاره کردنی، تصویری است که عقاید نگاران مسلمان از طالس ساخته اند و دانسته نیست که سرچشمهٔ اطلاعات ایشان چه کشکول پر افسانه ای بوده است. مثلا شهرستانی این گونه طالس را معرفی می کند: «او نخستین کسی است که در ملطیه (میلتوس) فلسفه پرداخت، وگفت: که جهان را آفریننده ای است که خردها صفت وی را از لحاظ هویت (هستی) او در نمی یابند. بلکه وی از لحاظ آثارش ادراك می شود ..... و گفت: سخن گریز ناپذیر این است که آفریننده بود

۱) ارسطو، همانجا ٤١١ a ٥ A

و هیچ آفریده‌ای نبود ... وشگفت است اینکه از وی نقل شده است که آفریدهٔ نخست آب است،وگفت:که آب پذیرندهٔ هرصورتی‌است واز آن همهٔ گوهرها(جواهر) را ازآسمان و زمین وآنچه درمیان آنهاست آفرید !»[1]

---

۱) شهرستانی : المِلَل و النِحَل ، جزء دوم ، چاپ ۱۹۶۱ ، مصر ، باب دوم ، فصل اول، ص۶۱ و۶۲ و۶۳

۲- آناکْسیمانْدروسْ

۵۴۷ – ۶۱۰ پ. م.

زندگی. آناکسیماندروس[۱] پسر پراکسیادِس[۲] دومین فیلسوف و متفکر شهر میلتوس بوده است. آنچه ما از تاریخ وی می‌دانیم همان است که دیوژنس در این باره به‌نقل از آپولودوروس می‌نویسد که وی درسال دوم پنجاه وهشتمین اولمپیاد (برابر با ۵۴۷ یا ۵۴۶ پیش از میلاد) شصت و چهار ساله بوده است وهیپولیتوس نیز می‌گوید که وی درسال سوم چهل ودومین اولمپیاد، به دنیا آمده است(برابر با ۶۱۰ پ. م.) ودیوژنس سال مرگ وی را اندکی پس از ۵۴۷ قرار می‌دهد[۳] و ما می‌دانیم که در این سال شهر ساردِیس پایتخت لیدیا به‌دست ارتش کوروش سقوط کرد وبنابراین آناکسیماندروس شاهد این واقعهٔ تاریخی بوده است. از سوی دیگر سیمپلیکیوس[۴] به‌نقل از تِئوفراستوس می‌گوید که وی «جانشین و شاگرد» طالس بوده‌است. یك سلسله ازکارهای علمی به‌آناکسیماندروس نسبت داده می‌شود

---

1) Anaximandros 2) Praxiadès

۳) دیوژنس: ۲، ۲ – ۱

۴) سیمپلیکیوس در تفسیر فیزیك ارسطو، ۲۴، ۱۳.=دیلز ۹ A ۱۲

که از آن جمله اختراع «ساعت آفتابی یا شاخص» (gnōmon) برای اندازه گیری انقلابهای زمستانی و تابستانی خورشید و تعیین اوقات اعتدال (ربیعی و خریفی) آن بوده‌است[1]. اما نمی‌توان اطمینان داشت که گزارش دیوژنس درست باشد، زیرا می‌دانیم که کسان دیگری مانند هرودوت می‌گویند که «شاخص» نخست در بابل اختراع شده بود و یونانیان آنرا از بابلیان گرفتند و همچنین از ایشان نقش کرهٔ آسمان و تقسیم روز را به دوازده ساعت آموخته بودند.[2]

مورخان همچنین نوشته‌هایی به آناکسیماندروس نسبت می‌دهند که در بارهٔ طبیعت، زمین، ستارگان ثابت و نیز کرهٔ آسمان بوده است، اما درستی آنها به‌هیچ روی مسلم نیست. آنچه که احتمالا ابتکار وی بوده‌است «نقشهٔ جغرافیایی زمین» است که بعدها به دست جغرافیدان همشهری وی هکاتایوس[3] کامل گردید. می گویند که خود فیلسوف نیز گروهی از مهاجرین را به سوی آپولونیا که مهاجر نشینی در دریای سیاه بوده است، رهبری کرده بود.

نظریهٔ اصل نخستین. آنچه آناکسیماندروس را در تاریخ فلسفه ممتاز می‌کند، نظریهٔ وی دربارهٔ آرخه یا اصل نخستین چیزهاست و بزرگترین منبع اطلاع ما در این باره گزارشی است از سیمپلیکیوس به‌نقل از ثئوفراستوس که چنین است:

«آناکسیماندروس...... جانشین و شاگرد طالس گفت که اصل نخستین

و عنصر همهٔ هستنده‌ها مادهٔ نامحدود آپایرون — (Ἄπειρον) بوده

است و نخستین کسی است که این نام را برای اصل مادی به‌میان آورده

---

۱) دیوژنس: ۲، ۲-۱ ۲) هرودوت، کتاب ۲، ۱۰۹

۳) Hekataios از شهر میلتوس که در حدود سال ۵۲۵ پیش از میلاد به دنیا آمده بود. از آثاری که به وی نسبت داده شده بود «سفری در گرد جهان» است که نقشه‌ای نیز همراه داشته است. استرابون جغرافینویس مشهور به‌نقل از اراتوستنس، نخستین نقشهٔ جغرافیا را به فیلسوف ما نسبت می‌دهد. استرابون، کتاب ۱-۱،۲

است.وی می‌گوید که این نه آب است و نه هیچ یك از به اصطلاح عناصر دیگر، بلکه طبیعت نامحدود دیگری است که از آن، همهٔ آسمانها و همهٔ جهانهایی که در آنند، پدید می‌آیند. آنچه که چیزها از آن پدید می‌آیند، همان است که بار دیگر در آن، بنابر ضرورت، از میان می‌روند، زیرا به یکدیگر، به سبب بیدادگری خود، مطابق با فرمان زمان، تاوان و جریمه می‌دهند؛ آن گونه که خود وی به این عنوان شاعرانه بیان می‌کند.»[1]

«و این (آپایرون) جاویدان و پیر ناشدنی است و همهٔ جهانها را در بر گرفته است ...... و می‌گوید که زمان بدین سان تعیین کنندهٔ پیدایش، هستی و از میان رفتن است ...... علاوه بر این حرکت جاویدان است و در نتیجه همهٔ آسمانها در آن به وجود می‌آیند.»[2]

بدین سان آناکسیماندروس به ماده‌ای نامحدود (آپایرون) و ازلی، جاویدان و زوال ناپذیر معتقد است که همهٔ چیزها از آن پدید آمده و بار دیگر به آن باز می‌گردند و این آپایرون، همان اصل نخستین (آرخه) همهٔ چیزهاست. اما اینکه آیا این نامحدود برای فیلسوف ما از لحاظ کمّی و مکانی بوده است یا از لحاظ عدم تعیّن، موضوع بحث محققان قرار دارد. آنچه ما استنباط می‌کنیم این است که مقصود وی از آپایرون هر دو مفهوم واژهٔ نامحدود را در یونانی در بر دارد، به دیگر سخن ماده یا اصل نخستین هستی، هم از لحاظ کمّی و مکانی بی‌حد و مرز بوده و هم از لحاظ ماهیت، شکل و تعین نداشته است.

اکنون باید دید چرا آناکسیماندروس اصل نخستین و سرچشمهٔ چیزها را ماده‌ای نامحدود می‌دانسته است. ارسطو از این معنی دو تفسیر می‌کند. یکی اینکه همه

---

۱) سیمپلیکیوس، در تفسیر کتاب فیزیك ارسطو، ۱۳، ۲۴ = دیلز A9 ۱۲

۲) هیپولیتوس: *Ref* ۱، ف ۶ = دیلز ۱۱ A ۱۲

چیز یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته است ، اما نامحدود دارای آغـاز نیست، زیرا درآن صورت دارای پایانی می‌بود . و نیز نامحدود باید به‌عنوان آغاز چیزها خود نازاییده و فنا ناپذیر (ἀγενητον – ἀφθρατον) باشد. زیرا آنچه‌پدیدآمده‌است، باید ضرورتاً زمانی‌پایان یابد ، وهر فنایی‌خودپایان است. بدین‌سان نامحدود آغازی ندارد، بلکه به نظرمی‌رسدکه‌آغاز همهٔ‌چیزهای دیگر است وهمه چیز را در بردارد و برهمه چیز فرمانرواست ، زیرا این ، هم نامیرا وهم تباهی‌ناپذیر است . تفسیردیگر ارسطواین است‌که تنها با اعتقادبه یك اصل نامحدود ، پیدایش چیزها متوقف نمی‌شود[1] .

جهانهای بیشمار . ازعقایددیگر آناکسیماندروس‌این‌است‌که « جهانهای » بیشماری وجود دارند. آیا مقصود وی این بوده است‌که دریك زمان بیشمارجهانها وجود دارند یااینکه‌بیشمار جهانها درطی زمان پدید آمده واز میان‌رفته‌اند؟ وی ظاهراً به‌هر دو نظریه و بویژه به وجود جهانهای بیشماری در یك زمان ودرعین حال معتقد بوده‌است.[2] بعضی از نویسندگان‌باستان نیز نوشته‌اندکه‌آناکسیماندروس معتقد به پدیدآمدن و از میان رفتن خدایان بیشماردرفاصله‌های طولانی است و اینها همان جهانهای بیشمارند.[3]

پیدایش جهان. چنانکه‌دیدیم‌آناکسیماندروس‌عقیده داشت‌که همهٔ جهانها دراثر حرکت جاویدان پدید آمده است ، «حرکت جاویدان شرط اساسی است ، زیرا بدون حرکت پیدایش و زوال وجودندارد.»[4] اکنون گزارش یکی ازعقاید-

۱) ارسطو : فیزیك ۶ b ۲۰۳ ، ٤ Γ و a ۲۰۸ ، Γ ۸ = دیلز ۱۵ A ۱۲ و ۱٤ A ۱۲

۲) پلوتارك مجعول : *Stromateis* ۲ = دیلز ۱۰ A ۱۲ و آیتیوس ۲۰ - ۸ ، ۱ = دیلز ۱۷ A ۱۲

۳) سیسرو : دربارهٔ ماهیت خدایان ، ۱ - ۲۵ ، ۱۰ = دیلز ۱۷ A ۱۲

٤) سیمپلیکیوس ، تفسیر بر فیزیك ارسطو ۲۱ ، ۱۱ = دیلز ۱۷ A ۱۲

نگاران باستان را دربارهٔ تشکیل و پیدایش جهان از نظر آناکسیماندروس نقل می‌کنیم:

«وی می‌گوید آنچه جاودانه زایندهٔ گرما و سرماست، در هنگام پیدایش این جهان جدا شده بود، وازاین، یك نوع کره‌ای شعله‌ور شکل گرفت در پیرامون هوایی که زمین را احاطه کرده بود، مانند پوست درگرد درخت. هنگامی که این کره ازهم‌درید ودرحلقه‌های معینی محدود شد، خورشید و ماه وستارگان شکل گرفتند.»[۱]

مقصود آناکسیماندروس از «آنچه جاودانه زایندهٔ گرما و سرما»ست، همان ماده‌ای است جاویدان که همواره دراثر حرکت وگسترش خود، اضداد یعنی گرماوسرما را پدید می‌آورد. پس جهانی راکه بدین‌سان پدید آمده بود، می‌توان این گونه توصیف کرد. نخست کره‌ای است شعله‌ور یا آتشین وسپس هوایی بخارآلود. کرهٔ آتشین هوا را تنگ در بر گرفته، همان گونه که پوست درخت، درخت را تنگ فرا گرفته است. این دو از آپایرون جدا شده‌اند و قسمت هسته‌ای آن متراکم شده و تصور می‌رود که زمین را درست کرده باشد. سپس کرهٔ شعله‌ور منفجر می‌شود یا ازهم می‌درد و به صورت حلقه‌ها یا دایره‌هایی درمی‌آیدکه‌هوای بخار مانندی آنها را فرا گرفته است، و چنانکه خواهیم دید این قشر بخار نیز انبساط می‌یابد و اجرام آسمانی را تشکیل می‌دهد.

ساختمان جهان ما. نظریهٔ آناکسیماندروس را دربارهٔ شکل و وضع زمین در چندگزارش می‌یابیم.

«وی می‌گوید که شکل زمین استوانه‌ای است وژرفای آن یك‌سوم پهنای

۱) پلوتارك مجعول: (کشکول نوشته‌ها - Strom. ۲ = دیلز ۱۰ A ۱۲

آن است.»[1] و «زمین در فضا آزادانه معلق است، هیچ چیز آن را نگه نمی‌دارد، بلکه به علت فاصلهٔ مساویش از همه سو بر جای خود استوار است. شکل آن محدب و گرد مانند ستونی سنگی است. ما روی یکی از سطحها راه می‌رویم وسطح دیگر درسوی مقابل است.»[2]

بدین‌سان می‌بینیم که شکل زمین نزدیك به گرد است و ما برسطح بالایی آن جای داریم و سطح دیگر آن در طرف زیرین قرار دارد. آناکسیماندروس برای نخستین بار، زمین را در فضا آویزان تصور می‌کند و این اندیشهٔ نزدیك به واقعیت را جانشین عقیدهٔ کهنی می‌سازد که زمین باید بر چیزی تکیه داشته باشد. استوار بودن زمین در فضا به‌علت تعادل آن است، زیرا از هر سوفاصله‌ای مساوی دارد.

اجرام آسمانی. تشکیل خورشید وماه و ستارگان و دیگر اجرام‌آسمانی و چگونگی آنها را از نظر آناکسیماندروس در مآخذ چنین می‌یابیم:

«ستارگان مانند حلقه‌های آتشینی به وجودآمده‌اند، که از آتش جهانی جدا و با هوا احاطه شده‌اند. منفذهای تنفسی و رهگذرهـای لوله مانندی وجود دارندکه ستارگان خود را از آنها نشان می‌دهند، درنتیجه هنگامی که این منافذ تنفس بسته می‌شوند، کسوف و خسوف روی می‌دهد. ماه گاه در بزرگ شدن وگاه در نقصان یافتن به چشم می‌آید،

---

۱) پلوتارك مجعول: *Stromateis*، ۲ = دیلز ۱۰ A ۱۲

۲) هیپولیتوس: *Ref* ۱-۶، ۳=دیلز ۱۲ A ۱۲

مطابق با بسته شدن یا باز شدن این منفذهای تنفسی. حلقهٔ خورشید ۲۷ برابر زمین و حلقهٔ ماه ۱۹ بار بزرگتر (از حلقهٔ زمین) است. خورشید بالاترین همه وحلقهٔ ستارگان ثابت پایینتر ازهمه است.»[۱]

« بالاتر از همهٔ ستارگان، خورشید جای دارد، سپس ماه و در زیر آن ستارگان ثابت و سیارات قرار دارند.»[۲]

«آناکسیماندروس می‌گوید که خورشید حلقه‌ای‌است بیست وهشت‌برابر زمین، مانند چرخ ارابه‌ای که دورهٔ آن تو خالی و پر ازآتش است، و در نقطهٔ معینی، آتش از راه دهانه‌ای نشان داده می‌شود، چون از دهانهٔ یك دم آهنگری.»[۳]

«آناکسیماندروس می‌گوید که خورشید خودش مساوی زمین است، اما حلقه‌ای که درآن سوراخ تنفسی آن جای دارد، و به وسیلهٔ آن به هر سو حمل می‌شود، ۲۷ برابر زمین است.»[۴]

« خورشید هنگامی می‌گیرد که دهانه‌های تنفسی‌آن بسته می‌شود.»[۵]

« خسوف ماه به‌این وسیله روی می‌دهدکه دهانهٔ منفذتنفسی‌آتشین بسته می‌شود.»[۶]

« ستارگان توده‌های‌فشرده شدهٔ چرخ مانندی ازهواست، پرازآتش‌که در نقطه‌های معینی از راه دهانه‌ها شعله بیرون می‌دهند.»[۷]

پدیده‌های هوایی. آناکسیماندروس پدیده‌های جوّی و هوایی را این گونه توصیف می‌کند:

---

۱) هیپولیتوس: *Ref* کتاب اول، ٤، ٦ = دیلز ۱۸ A ۱۲

۲) آیتیوس: کتاب ۲-٦، ۱٥ = دیلز ۱۸ A ۱۲

۳) آیتیوس: کتاب ۲-۱، ۲۰ = دیلز ۲۱ A ۱۲

٤) آیتیوس: کتاب ۲-۱، ۲۱ = دیلز ۲۱ A ۱۲

٥) همانجا - ۲، ۲٤

٦) همانجا.

۷) آیتیوس: کتاب ۲-۱۳،۷ = دیلز ۱۸ A ۱۲

«بادها هنگامی روی می‌دهند که لطیفترین تبخیرهای هوا جدا می‌شوند؛ و چون درهم فشرده شوند، به حرکت در می‌آیند. باران از تبخیری که از چیزهای زیر خورشید به بالا می‌رود پدید می‌آید و آذرخش هنگامی که باد هجوم می‌کند و ابرها را درچنگ می‌فشارد.»[1]

«(در بارهٔ تندر (رعد)، آذرخش، گردباد و توفانها) آناکسیماندروس می‌گوید که همهٔ این رویدادها در نتیجهٔ هوای فشرده شده روی می‌دهد. زیرا هرگاه این هوای فشرده شده در ابری انبوه محدود می‌شود وسپس با فشار راه خروجی برای خود باز می‌کند و دراثر سبکی ولطافت خود منفجر می‌شود، آنگاه این ترکیدن صوت ایجاد می‌کند، در حالی که شکاف در زمینهٔ سیاهی ابر، مانند درخششی به نظر می‌آید.»[2]

در اینجا توضیح طبیعی پدیده‌های جوی دیده می‌شود. از نظر فیلسوف ما، همهٔ این حوادث نتیجهٔ باد یا هوای فشرده شده و به حرکت در آمده است، و نیز بخار شدن آبهای زمین و تودهٔ متراکم بخار که به شکل ابر درمی‌آید.

دریا. در بارهٔ پیدایش دریا و زمین آناکسیماندروس می‌گوید:

«درآغاز سراسرسطح زمین رطوبت بوده است. ولی پس ازاینکه دراثر خورشید خشك شد، قسمتی ازآن بخار شد و انقلابهای خورشید و ماه را سبب گردید، و آن قسمتی که باقی مانده است دریاست. بنابراین دریا همواره در اثر خشك شدن کمتر می‌شود و سر انجام اندك اندك همهٔ آن خشك خواهد شد.»[3]

۱) هیپولیتوس .Ref، ۱-۶،۷=دیلز۱۱A۱۲
۲) آیتیوس، کتاب ۳- ۱، ۳ = دیلز ۲۳ A۱۲
۳) ارسطو: متئورولوگیا (شناخت پدیده‌های هوایی)۶ b ۳۵۳، ۱ B= دیلز۲۷A ۱۲

«دریا آن چیزی است که از رطوبت نخست باقی مانده است. آتش بیشتر آن‌را خشکانده و بقیه‌را به‌وسیلهٔ کز دادن به‌شکل نمك در آورده است.»[1]

آنچه به طورکلی از این گزارشها و مانند آنها نتیجه می‌شود، این است که اساس پیدایش چیزها یکی رطوبت یا سرما و دیگری خشکی یا گرما بوده است. پدیده‌های هوایی شکلهای گوناگون جدایی، آمیزش، تراکم یا از هم پاشیدگی آن دو عاملند یعنی کشاکش و نیز آشتی اضداد سرچشمهٔ هستی است. اگر دریاها روزی خشك شود چه خواهد شد؟ آیا می‌توان حدس زد که آناکسیماندروس فناشدن‌زمین‌را این گونه‌پیش‌بینی‌می‌کند؟ آیا فناشدن‌زمین‌کفارهٔ آن بیدادگری نیست که فیلسوف ما به آن اشاره کرده بود؟ در این میان هیچ‌گونه مفهوم عرفانی یا رمزی وجود ندارد. فیلسوف می‌گوید همه چیز از میان می‌رود و به آن سرچشمه‌ای باز می‌گردد که از آن برخاسته است. این فرمان **زمان** است (خرونوس). قانونی جاویدان بر همه چیز فرمانرواست. همان‌گونه که بر هر شهری در یونان، قانونهایی حاکم بوده است، بر هستی نیز قانونی فرمانروایی دارد و همه چیز هماهنك با آن روی می‌دهد.[2] اشیاء همواره با هم در پیکارند و در برابر داور ایستاده‌اند و این داور **زمان** است. اما نظریهٔ خشك شدن دریاها بسیار جالب است. اگر دریاها رو به خشك شدن می‌رود، می‌توان گفت که در آغاز همهٔ زمین را فرا گرفته بوده است و سپس اندك اندك، در اثر بخار شدن آبها در تابش خورشید، خشکیها پدیدآمده است. فیلسوف ما احتمال

۱) آیتیوس: کتاب ۳-۱۶، ۱

۲) دراین‌باره رجوع کنید به تفسیر و تحلیل ژرف و بسیار ارزندهٔ ورنریگر (W. Jaeger) در کتاب کم مانند خود: پایدیا *Paideia* (فرهنگ و پرورش یونانی) (چاپ ۱۹۳۶) جلد اول ص ۲۱۷ به بعد، که نشان می‌دهد چگونه نمونهٔ مفهوم عدل و حق که پایهٔ قانونهای اجتماع در شهرهای یونان بوده است، در اندیشهٔ فلسفی آناکسیماندروس منعکس شده است.

زیاد داردکه در اثر مشاهدهٔ خشك شدن و پیش رفتن ساحل دریا در زادگاه خود، به‌این حقیقت رسیده باشد. ازسوی دیگر، چنانکه دیدیم، رطوبت درجهانشناسی آناکسیماندروس عاملی بسیار مهم است وهم اکنون می‌بینیم که رطوبت درپیدایش جانوران و انسان نیز تأثیر قطعی دارد.

پیدایش جانداران و انسان. نظریات آناکسیماندروس را دربارهٔ پیدایش جانداران وانسان درگزارشهای زیر می‌یابیم:

«آناکسیماندروس می‌گویدکه‌نخستین جانداران دررطوبت پدیدآمدند، پیچیده در پوسته‌هایی خاردار، و همچنان که عمرشان فزونی گرفت به قسمت خشکتر بیرون‌آمدند، و هنگامی که آن پوسته شکسته شد، در زمانی کوتاه تغییر زندگی دادند.»[1]

«وی می‌گویدکه درآغاز، انسان ازجاندارانی ازشکل دیگرزاییده شده بود؛ زیرا جانداران دیگر بزودی برای خود خوراك می‌جویند، ولی تنها انسان نیازمند پرستاری طولانی است. بدین علت اگر وی از آغاز به‌شکل کنونی خود می‌بود، نمی‌توانست زنده باقی بماند.»[2]

«جانداران ازرطوبتی‌که به‌وسیلهٔ خورشید بخارشده بود، پدیدآمدند. انسان درآغاز همانند جاندار دیگری، یعنی ماهی بود.»[3]

«درآغازانسانها در درون ماهیان‌پدیدآمدند وتغذیه شدند، درست مانند سگ ماهیان، وپس ازاینکه به‌اندازهٔ کافی برای کمك به خود شایسته شدند، در این هنگام بیرون خزیدند و به خشکی درآمدند.»[4]

نظریات آناکسیماندروس در بارهٔ پیدایش جانداران و انسان، یکی از

۱) آیتیوس: کتاب ۵-۴، ۱۹ = دیلز ۳۰ A ۱۲ ۲) پلوتارك مجعول: *Strom.* ۲ = دیلز ۱۰ A ۱۲ ۳) هیپولیتوس: *Ref.*، کتاب ۱-۶،۶ = دیلز ۱۱ A ۱۲ ۴) پلوتارك: مسائل مجلس مهمانی *Sumposiaka Problèmata* کتاب ۸-۴، ۸ = دیلز ۳۰ A ۱۲

مهمترین کوششهای فکری وعلمی اوست. وی به‌این نکتهٔ بسیار مهم وعلمی‌توجه داشته است که نخستین جانداران در آب پدید آمده‌اند . و بیشك می‌توان گفت که مشاهدات عینی او در پیرامون جانوران کوچك و بزرگ دریایی در زادگاه خود وی ، تأثیر فراوان در کشاندن اندیشهٔ او به این نظریهٔ طبیعی علمی داشته است . مشاهدهٔ وضع طبیعی و چگونگی زاییده شدن و تغذیه و رشد انسان ، به عنوان تنها موجود جانداری که بیش از همه نیازمند پرستاری و پرورش است ، وی را به این نتیجه می‌رساند که اسلاف نخستین او باید درمحیط حیاتی دیگری پرورش یافته باشند . اما چون سرچشمهٔ پیدایش وزندگی همهٔ جانداران درآب و رطوبت بوده‌است، ازآنِ انسان نیز باید چنین باشد ، پس آدمی نخست‌بایستی در درون یك جاندار دریایی پدید آمده باشد و زمانی را در درون آن جاندارکه چیزی همانند ماهی بوده است ، گذرانده باشد ؛ و پس از اینکه برای مواظبت و پرستاری از خودش شایسته شده بود ، بیرون آمده و به خشکی راه یافته بود . فیلسوف ما بـرای نشان دادن این جریان ، دست به یکی از عقـاید افسانه‌ای یونانیان می‌زندکه طبق آن سگ ماهیها ، نوزادان خود را که تازه از تخم بیرون آمده‌اند ، می‌بلعند و بار دیگر بیرون می‌اندازند و باز هم فرو می‌دهند وچندان این کار را تکرار می‌کنند، تا نوزاد بتواند برای زندگی مستقل و بی‌نیاز ازکمك مادر شایسته وآماده شود. انسانهای نخستین نیز چنین بوده‌اند . به هرحال‌انسان درآغاز از جاندار دیگری پدید آمده است ، وسرچشمهٔ پیدایش او ، مانند همهٔ جانداران‌دیگر، دریا وآب بوده‌است، وچون نسل او درآغاز نمی‌توانسته‌است از پستانداران باشد ، بنابراین اصل انسان به جانوری مانند مـاهی باز می‌گردد .

بدین‌سان‌آناکسیماندروس درسدهٔ ششم پیش از میلاد ، اندیشه را برپایه‌ای واقع‌بینانه ، نظری و تجربی گذاشته بود ، و در نظریهٔ خود در بارهٔ پیدایش جانداران ، پیشرو و پیشگام اندیشه‌های داروین بشمار می‌رود . وی نخستین

انسانی است که دراین‌باره با تکیه بر تجربه و نظر، پژوهش آغاز کرده است. بر روی‌هم می‌توان وی‌را، به‌گفتهٔ گومپرتس: «آفرینندهٔ واقعی دانش طبیعی یونانی و بدین‌سان مغرب زمین بشمار آورد.»[1]

1) گومپرتس Gomperz : «متفکران یونانی» Griechische Denker جلد اول، چاپ ۱۹۲۲ ص ۴۲

۳- آناکسیمِنِس

۵۲۸ - ۵۸۵ پ. م.

آناکسیمِنِس[1] پسر یوروستراتوس[2]، سومین فیلسوف شهر میلتوس بود. از تاریخ و زندگی وی آگاهی زیادی در دست نیست. دیوژنس می‌نویسد که بنا برگفتهٔ آپولودوروس، وی نزدیك به سال سقوط شهرساردیس[3] (۵٤۷ پ. م.) چهل‌ساله بوده و درشصت و سومین اولمپیاد (۲۵-۵۲۸ پ. م.) در گذشته است. بنابراین می‌توان تاریخ تولد وی را درسال ٤-۵۸۵ قرارداد.

باز هم بنابر گواهی دیوژنس، وی نوشته‌هایی هم داشته است که به زبان سادهٔ ایونی نوشته شده بود، اما چیزی‌از آنها باقی‌نمانده‌است. درفلسفهٔ آناکسیمنس نیز، پیش از هر چیز کوششی برای معرفی اصل نخستین و گوهرمادی اشیاء، به کار می‌رود، وازآنجاکه به شهادت ثئوفراستوس، فیلسوف ما همزمان و همنشین آناکسیماندروس بوده است، می‌توان حدس زد که وی پس از مطالعهٔ عقاید استاد، به استدلالهای او قناعت نکرده وخواسته است جهانشناسی نوی جانشین آن‌سازد.

هوا - اصل نخستین. نظریات اساسی آناکسیمنس را در چند گزارش بدین‌سان می‌یابیم:

1) Anaximenès 2) Eurustratos

۳) دیوژنس، کتاب ۲، ف ۲

«آناکسیمِنس . . . . همنشین آناکسیماندروس ، مانند وی می‌گوید که طبیعت‌بنیادی‌یکی و نامحدود است، اما چون نزد آن فیلسوف نامتعین (ἀόριστος) نیست، بلکه متعیّن است و وی‌آن را هوا (ἀέρα) (آئِرا)می‌نامد، واین‌درماهیت‌خود، به‌وسیلهٔ رقیق شدن (μανότητι) مانوتِتی‌ و غلیظ شدن (πυκνότητι) پوکنوتِتی، مختلف‌می‌شود. چون لطیفتر شود،آتش می‌شود ، وچون غلیظتر شود ، باد ، سپس ابر ، وچون باز غلیظتر شود ، آب می‌گردد، سپس‌خاک ، سپس سنگ می‌شود وچیزهای دیگر از اینها پدید می‌آیند . وی نیز حرکت را جاویدان می‌سازد و می‌گوید دگرگونی دراثرآن روی می‌دهد.»[1]

« وی می‌گویدکه هوای نامحدود اصل نخستین (آرخه) است ، که از آن چیزهای پدیدآینده ، وآنهاکه هستند ، وخواهند بود وچیزهای‌خدایی وخدایان ، همه به‌وجود می‌آیند ، وبقیهٔ چیزها از زاییده‌های آنها . و شکل هوا چنین‌است : چون درمتعادلترین حال باشد ، از چشم پنهان است ، اما به‌وسیلهٔ سرما ،گرما ، نمناکی وحرکت آشکار می‌شود. همیشه در حرکت است . زیرا چیزهای دگرگون شونده ، هرگز بدون حرکت ، دگرگون نمی‌شوند . هوا در اثرغلیظتر شدن یارقیقتر شدن، به‌شکلهای گوناگون آشکار می‌شود ، زیرا هرگاه پراکنده و رقیقتر است ، آتش می‌شود ، بادهانیز هوای غلیظ شده است. ابرهم از هوا به وسیلهٔ نمدی شدن (πίλησιν) آن ساخته می‌شود ، و این چون بازهم غلیظتر شود، آب پدید می‌آید. چون غلیظ شدگی باز هم بیشتر شود ، خاک ، و

۱) سیمپلیکیوس: (نقل از تئوفراستوس ، قطعهٔ ۲) در تفسیر فیزیک ارسطو ۲۶ ، ۲۴ = دیلز ۱۳ A ۵

در نتیجهٔ حداکثر غلظت، سنگها به وجود می‌آیند. در نتیجه قطعیترین علتهای پیدایش، اضدادند که سرما و گرما باشند.»[1]

چنانکه می‌بینیم، کوشش آناکسیمنس نیز، مانند فیلسوف سلف خود این بود که اصلی مادی برای چیزها جستجو کند و از میان عناصر مادی هوا را به عنوان آرخه یا اصل نخستین هستی برمی‌گزیند و همه‌چیز حتی خدایان و ملکوتیان نیز زاییده‌های گوناگون آن به شمار می‌روند. پس همه چیز از هوا پدید آمده است، هوایی که نامحدود است، یعنی همان خصوصیت آپایرون آناکسیماندروس را دارد، با این فرق که محسوس و متعین است. از سوی دیگر، حرکت نیز برای آناکسیمنس جاودانه وجود دارد. اکنون می‌خواهیم بدانیم چه چیز سبب می‌شود که هوا دگرگون گردد و در نتیجه هستنده‌ها پدید آیند؟ دو علت یا عامل متضاد گرما و سرما. مقصود فیلسوف از به میان آوردن این دو عامل باید این بوده باشد که دو تغییر اساسی دیگر هوا، یعنی تراکم و رقّت یا غلیظ شدن و رقیق شدن آن را توضیح دهد، بدین‌سان که هوا با تأثیر گرما منبسط و رقیق می‌شود و در اثر سرما غلیظ و متراکم می‌گردد. سپس در اثر این غلیظ شدگی یا رقیق‌شدگی هوا، پدیده‌های دیگر طبیعی مانند آب، آتش، ابر، خاک و سنگ شکل می‌گیرند. اما چنانکه از متن نظریات وی برمی‌آید، چیزهای دیگر غیر از عناصر طبیعی، یعنی باد، ابر، آب، آتش و خاک که شکلهای گوناگون هوا، پس از رقیق شدن یا غلیظ شدن آنند، همه زاییده‌های بعدی این عناصرند و می‌توان حدس زد که به نظر او همهٔ پدیده‌ها و هستنده‌ها را نمی‌توان زاییدهٔ مستقیم هوا دانست، بلکه آن زاییده‌های نخستین هوا، مایه و مادهٔ پیدایش چیزهای دیگر می‌شوند. اهمیت دو عامل متضاد گرما و سرما را در جهانشناسی آناکسیمنس در این گزارش می‌یابیم که درواقع این

۱) هیپولیتوس: *Ref.* ۱-۱، ۷ = دیلز ۷ A ۱۳

متن گفتهٔ فیلسوف را دربردارد: «می گوید مادهٔ متراکم و غلیظ شده سرد است، در حالی که مادهٔ رقیق و «شل» (وی همین کلمه را به کار می برد) گرم است.»[1] پس می توان توضیح داد که اضداد، یعنی گرما و سرما، موجب دگرگون شدن هوا به دو شکل اساسی رقیق و غلیظ می شوند، و در هر یك از این دو شکل، پس از گذراندن مراحلی، هستنده ها را پدید می آورند.

خدا و هوا. نکتهٔ شایستهٔ توجه دیگر در فلسفهٔ آناکسیمنس، همانندی است که میان هوا و مفهوم خدا وجود دارد، نظر وی را در این باره چنین می یابیم:

«آناکسیمنس خدا را هوا معین کرد که پدید می آید و عظیم و نامحدود است و همیشه در حرکت.»[2]

«آناکسیمنس می گوید که هوا، خداست. باید دانست که مقصود از این توصیف، نیروهایی است که عناصر و اجسام را در برگرفته اند.»[3]

«وی علت همهٔ موجودات را به هوای نامحدود نسبت داد، و نه وجود خدایان را نفی کرد و نه دربارهٔ آنان خاموش ماند؛ با وجود این معتقد نبود که هوا ساختهٔ ایشان است، بلکه خود آنان از هوا به وجود آمده اند.»[4]

درکوشش اساسی و اصیل خود، برای شناخت جهان، آناکسیمنس نیز مانند دو فیلسوف سلف خود، هیچ گونه انگیزهٔ غیرطبیعی را پایهٔ کار خود قرار نمی دهد، بلکه با دلیری می گوید که نه تنها خدایان آفریننده و سازندهٔ اصل نخستین

۱) پلوتارك: *de primo frigido* ۷ــF ۹٤۷ = دیلز ۱ B ۱۳

۲) سیسرون: «دربارهٔ ماهیت خدایان» *De natura Deorum* ۱ــف۲ = دیلز ۱۰ A۱۳

۳) آیتیوس: کتاب اول ــ ۱۳، ۷ = دیلز ۱۰ A ۱۳

٤) اوگوستین مقدس: از شهر خدا *De Civitate Dei*، کتاب ۳، ــ ۲ = دیلز ۱۰ A ۱۳

هستی نیستند، بلکه خود زاییدهٔ آنند، یعنی آنها هم از هوای نامحدود و جاویدانی که همه چیز را در برگرفته است، پدید آمده‌اند. کار و کوشش فیلسوفان ایونیا جنبهٔ خداشناسی نداشته‌است. بنیاد کار این فیلسوفان، شناخت جهان مادی، به‌وسیلهٔ تحلیل و تجربهٔ عینی است، و این کوشش هنوز به مرحله‌ای نرسیده بود که رنگ مادی و برون ذهنی خود را از دست بدهد و جنبهٔ درون ذهنی یابد.

جهانشناسی. نظریات آناکسیمنس دربارهٔ پیدایش زمین چنین است:

«می‌گوید در اثر غلیظ شدگی هوا، پیش از هرچیز، زمین پدیدآمد، کاملاً مسطح و در نتیجه سوار برهواست.»[1]

«مسطح بودن (زمین) علت ایستادن آن است، زیـرا زمین هوا را نمی‌شکافد، بلکه آنرا مانند سرپوشی می‌پوشاند، کاری که آشکارا اجسام دارای سطح می‌کنند.»[2]

بنابراین زمین به نظر آناکسیمنس از هوای فشرده و غلیظ شده که وی آن را به نمد مالیده شده مانند می‌کند، درست شده و کاملاً مسطح و هموار است. در هوا ایستاده است و علت آن مسطح بودن است. نظر وی در این‌باره، چنانکه می‌بینیم، با نظر آناکسیماندروس به‌کلی جداست، زیرا دیدیم که وی زمین را استوانه‌ای شکل و معلق درهوا می‌دانست. اما پیدایش ستارگان و اجرام‌آسمانی را آناکسیمنس این‌گونه توضیح می‌دهد:

« به همین سان خورشید و ماه و دیگر ستارگان که هستنده‌هایی

---

۱) پلو تارك مجعول: .Strom ۳= دیلز ۶ A ۱۳

۲) ارسطو: دربارهٔ آسمان، ۲۹۴، B۱۳ = دیلز، ۲۰ A ۱۳

آتشین‌اند ، سوار برهوا هستند به علت مسطح بودنشان . ستارگان از زمین پدید آمده‌اند ، به وسیلهٔ رطوبتهایی‌که از آن به‌بالا برخاسته است ، که چون رقیق می‌شود ، آتش پدید می‌آید و از این آتشی‌که به فضای بالا رفته است ، ستارگان ترکیب یافته‌اند . همچنین چیزهایی از ماهیت زمینی در ناحیهٔ ستارگان هستندکه همراه‌آنها درچرخشند. وی می‌گویدکه ستارگان ، بنابرتصور دیگران ، در زیر زمین حرکت نمی‌کنند، بلکه گردزمین درحرکتند، مانند شبکلاهی نمدی که دور سر ما می‌چرخد. پنهان شدن خورشید ، نه به علت رفتن‌آن به زیرزمین‌روی می‌دهد، بلکه علت آن پوشیده شدن‌آن در زیر قسمتهای بلندتر زمین و زیاد شدن فاصلهٔ آن از ماست. ستارگان گرما نمی‌دهند، زیرا فاصلهٔ آنها از ما بسیار طولانیست .»[1]

« وی می‌گوید که‌ستارگان مانند میخهایی بر سطح بلور مانند(آسمان) کوبیده شده‌اند. »[2]

«وی می‌گوید که انتقال وحرکت ستارگان به‌وسیلهٔ پرتاب شدن آنها در اثر هوای غلیظ شده و واپس زننده انجام می‌گیرد .»[3]

« خورشید مانند برگی پهن است.»[4]

به‌نظر آناکسیمنس، اجرام آسمانی و ستارگان ، در اثر صعود بخارها از زمین به فضای بالا و رقیق شدن و به صورت آتش در آمدن‌آنها ، پدیدآمده‌اند و مانند خود زمین‌برهوا قرار دارند . ماه وخورشید نیز از زمین پدیدآمده‌اند.

---

۱) هیپولیتوس : .*Ref*، کتاب اول - ۷ـ ۶ ، ٤ = دیلز ۱۳ A۷

۲) آیتیوس : کتاب ۲ـ ۳، ١٤ = دیلز ۱۳ A ١٤

۳) آیتیوس : ۲ـ۱، ۲۳ـ دیلز ۱۳ A ۱٥

٤) همانجا .

جنس خورشید از خاك است که در اثر حرکت سریع خود سخت گرم‌شده و آتش گرفته است.[1] اما خورشید به زیر زمین نمی‌رود، بلکه درپشت مرتفعات زمین از چشم ما پنهان می‌شود. شاید منظور او از قسمتهای بلندترزمین، کوههای شمالی زمین باشدکه در افسانه‌های یونانی به‌وجود آنها اشاره شده است.

پدیده‌های هوایی. آناکسیمنس علل باد، باران، برف، آذرخش ومانند آنها را بدین‌سان‌توصیف می‌کند:

«بادها هنگامی پدید می‌آیند که هوا غلیظ می‌شود و در زیر تکان، به حرکت می‌افتد، اما چون‌درهم فشرده و بازهم غلیظتر شود، ابرها پدید می‌آیند، و به همین سان به صورت آب تغییر می‌یابد. تگرگ وقتی پدید می‌آید که آبهایی که از ابرها فرو می‌ریزد، یخ می‌بندد؛ برف نیزهنگامی‌که همین چیزرطوبت بیشتری در بردارد وسپس یخ می‌بندد. آذرخش‌وقتی روی می‌دهدکه ابرها به‌وسیلهٔ فشارنیرومندهوا، دریده می‌شوند، و آنگاه اشعه‌ای درخشان و آتشین از آن پدید می‌آید.»[2]

«رنگین کمان (قوس‌قزح) هنگامی پدید می‌آید که اشعهٔ خورشید بر هوای غلیظ و انبوه شده می‌افتد. در اینجاست که قسمت‌درونی‌آن که در اثر اشعهٔ خورشید سوخته است، سرخ به نظر می‌آید، در حالی که‌قسمت دیگر، به‌علت غلبهٔ رطوبت، تیره‌رنگ است.»[3]

«آناکسیمنس می گوید که زمین هنگامی که ترشده است یاخشکیده است، شکسته و شکافته می‌شود و به وسیلهٔ توده‌های خاکی که

---

۱) پلوتارك مجعول .*Strom*، ۳= دیلز ۱۳A۶

۲) هیپولیتوس :.*Ref* کتاب اول ۷، ۷= دیلز۷ ۱۳ A

۳) نقل از پوسایدونیوس= دیلز ۱۸ A ۱۳

بدین سان سقوط می کند ، تکان می‌خورد . بنا براین زمین لرزه‌ها در دوره‌های خشکسالی و باران فراوان هردو روی می‌دهد ، زیرا چنانکه گفته شد ، در خشکسالی زمین خشکیده می‌شود و شکاف بر می‌دارد ، و در اثر آبهای بیش از اندازه ، مرطوب می‌گردد و از هم پاشیده می‌شود . »[1]

بر روی‌هم کوشش آناکسیمنس این بوده است که همهٔ پدیده‌های هوایی و علت و چگونگی روی دادن آنها را ، هماهنگ با نظریهٔ اساسی خود در بارهٔ هوا ، توضیح دهد .

روح و هوا . در میان گزارشهایی که از نویسندگان عقاید دربارهٔ آناکسیمنس داریم ، تنها گفتهٔ خود اوست که بسیاری از محققان آن را اصیل می‌دانند و اهمیت فراوان به‌آن می‌دهند. در این عبارت ، فیلسوف سنجشی میان هوا و روح درآدمی به‌کار می‌برد.

وی می گوید :«همان‌گونه‌که روح ما، که هواست ، تن مارا مسلطانه به هم نگه می‌دارد ، به همان سان ، نَفَس و هوا نیز نظام جهانی (کوسموس) را در بر می‌گیرد .»[2]

این گفته هیاهوی فراوان در میان مفسران برانگیخته است و گروهی در اصالت این گفته شك‌کرده‌اند ، به‌هرحال مسئله این است که‌آیا فیلسوف دراینجا یك مقایسهٔ‌تشبیهی‌میان انسان و جهان می‌کند، یعنی‌همان‌گونه که در انسان‌روحی هست که بروجود او فرمانروایی دارد و نیروهای‌آن را به هم پیوند می‌دهد ، در نظام‌جهانی نیزهوایی‌یا نَفَسی (πνεῦμα) [پنیوما]آن را ازهرسو فراگرفته

۱) ارسطو: در بارهٔ پدیده‌های هوایی (*Meteor*) b ۳٦۵ ، ۷ B= دیلز ۲۱ A ۱۳

۲) آیتیوس : کتاب اول ٤ ، ۳ — دیلز ۱۳B۲

و آن را قوام بخشیده است؟ آیـا مقصود این است که جهان نیز مانند انسان نفس می‌کشد[۱]؟ یا اینکه هوا را معادل روح آدمی در جهان می‌شمارد؟ به هر حال، پس ازطالس، این دومین اشارهٔ به روح درفلسفهٔ پیش از سقراط است. شایدبتوان گفت‌که منظور **آنـاکسیمنِس** این‌است‌که جهان را، هوا از هرسو فراگرفته و آن را به‌هم نگه داشته است، بی آنکه دیده شود، همان‌گونه که روح نیز پیکرمارا فرا گرفته و بدان قوام بخشیده‌است، بی‌آنکه به‌نظر آید،و این درست با نظریهٔ‌اصل نخستین آناکسیمنس هماهنگ‌است و ظاهراً به همین‌علت موضوع اینهمه‌گفتگو قرارگرفته است. در کلمهٔ یونانی روح (ψυχη) و دم یا **نَفَس** هردو به‌یك‌معنی است و هردو در اصل مصدری به معنای «دم زدن ، دمیدن و نفس کشیدن» است.[۲] و پسوخه ، به معنای آنچه مانند دم زدن مایهٔ زندگی انسان است ، اندك اندك به‌معنای نیرویی که مایهٔ زندگی است ، یعنی روح ، مشخص شده است. بنابر این می‌توان‌گفت‌که منظور **آنـاکسیمنِس** نیز به‌سادگی همین مقایسهٔ میان هوایی‌که‌تنفس آن مایهٔ زندگی ماست و هوا یا **نَفَسی** است که‌نظام جهانی را فراگرفته است.

آناکسیمنس راآخرین فیلسوف مکتب ایونیا می‌دانند.کوشش اساسی‌همان است که بود : توضیح هستی و جهان مادی از راه پدیده‌ها و مطالعهٔ آنها ویافتن سرچشمه و ریشه‌ای یگانـه برای همهٔ پدیده‌های جهانی . شاید جهان شناسی **آنـاکْسیمِنِس**، مانند نظریات‌فیلسوف‌سلف خودآناکسیماندروس، به واقعیت‌نزدیك نباشد و حتی درمقایسهٔ باآن ناتمامتر و نیز شاید ارتجاعی به نظرآید. اما برخی از نظریات وی پایهٔ اندیشه‌ها و نظریات متفکران آینده بوده است ، و چنانکه خواهیم دیدکسانی مانند پیثاگوراس ، **آناکساگوراس** و بویژه **دیوگِنِس** و **اتومیستها**،

---

۱) برنت : *E. G. P.* ص۲۵ ۲) برای بحث تفصیلی دراین باره به Kirk و Raven در «فیلسوفان پیش از سقراط» *Preso.Philos* ، ۱۹۶۰ ، ص ۶۱—۱۵۸ رجوع شود .

پایهٔ جهانشناسی خود را بر نظریات آناکسیمنس نهادند.

پس از آناکسیمنس، دیگر متفکر برجسته‌ای در **میلتوس** پدید نیامد و علت اصلی آن، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، از میان رفتن استقلال سیاسی واجتماعی شهر **میلتوس** و سرانجام ویران شدن آن به دست ارتش ایران بودکه درسال ۴۹۴ پیش از میلاد و پس از فرونشاندن شورش آن شهر، انجام گرفت. از آن پس، مشعل فلسفه ودانش به شهرها و مستعمرات دیگر یونان و ایونیا انتقال یافت.

۴- کْسِنوفانِس

۴۷۵ - ۵۷۰ پ . م .

اکنون ما به مرحله‌ای تازه از تاریخ فلسفهٔ یونان گام می‌نهیم که رنگ و اهمیتی ویژهٔ خود دارد. کوشش فیلسوفان مکتب میلتوس تنها در راه شناختن طبیعت مادی جهان و اصل نخستین اشیاء بود . هر یك از سه متفکری که با اندیشه‌هایشان آشنا شدیم ، با شیوهٔ خود و از راهی معین ، برای رسیدن به آن هدف ، گام برمی‌داشت. هیچیك از ایشان اجازه نمی‌داد که عقاید و سنتهای مردم زمان ، به حریم اندیشهٔ فلسفی او راه یابد و نیز چنان رفتار می‌کرد که گویی با مردم زمان و خدایان، رسوم دینی و جهان بینیهای افسانه‌آمیز آنان ، پیوندی نداشت . البته نباید پنداشت که آنچه فیلسوفان ما گفته بودند ، در میان مردم همزمانشان یکباره ویکپارچه پذیرفته شده بود. شك نیست که جز گروهی انگشت شمار از معاصران طالس ، آناکسیماندروس ، آناکسیمنس که هوشی تندتر و اندیشه‌ای ورزیده‌تر از دیگران داشتند ، تودهٔ مردم ، مانند هر زمان دیگری ،

نه ازگفته‌ها و اندیشه‌های آن فیلسوفان، چیزی می‌فهمیدند و نه می‌خواستندکه خود را با آنها مشغول دارند. اما چنانکه اشاره کردیم، محیط و شرایط زندگی اجتماعی، فضایی پدید آورده بود که مردمان اندیشمند می‌توانستند آزادانه‌تر فکر کنند، سخن بگویند و بنویسند. در واقع، می‌توان گفت که گفته‌ها و تعالیم فیلسوفان در روشن‌ساختن نسلی که به‌دنبال آمد، تأثیر بسیار داشته است. جهان‌بینیهای نو، هرچند در دایره‌ای کوچك، تکانی به مغزهای انباشته از افسانه‌های کهن می‌داد. خود این پدیدهٔ اجتماعی و فردی نوین، یعنی اندیشیدن و آزاد اندیشیدن، ودربارهٔ آنچه‌که‌دانایان‌پیشین به‌آن اندیشیده‌بودند، دوبارهٔ اندیشیدن، ومسائل بنیادی راکه پیشینیان برای آنها پاسخهایی یافته بودند، دو باره به‌میان آوردن و در جستجوی پاسخهای نو برای آنها برآمدن؛ خود این پدیده، اندك اندك ضرورتی به میان آورده بودکه کسانی پیدا شوند و دربارهٔ خدایان و هستی آنان و پیوندشان با آدمیان و همچنین دربارهٔ چیزها وآئینهای مقدس باستانی، دوباره بیندیشند و سخن بگویند. بدین سان می‌بینیم که کوشش فلسفی اکنون راهی دیگر پیش‌می‌گیرد و با حفظ سنت و شیوهٔ اساسی فیلسوفان **میلتوس**، یعنی تکیه برعقل و اندیشه وداوری آنها، به‌کاری تازه نیز دست می‌زنند. فیلسوفان نه تنها به مطالعه و پژوهش در طبیعت می‌پردازند، بلکه دربارهٔ زندگی اجتماعی و آئینها و باورهای دینی و سرانجام دین و خدایان نیز می‌اندیشند. تظاهر این گرایش تازه را در **کسنوفانس** و **پیثاگوراس** می‌یابیم.

زندگی و زمان. **کسنوفانس**[1] پسر **دکسیوس**[2] یابه‌قولی‌دیگر **اورثومنس**[3]، در شهر کولوفون از شهرهای ایونیا زاییده شده و مدتی نیز درآنجا زیسته بود. سرگذشت وی نیز چنانکه باید معلوم نیست. دیوژنس لائرتیوس می‌نویسدکه وی به‌علتی‌نامعلوم از زادگاه خود بیرون رانده شد ومدتی‌را درشهر **زانکله** Zanklé

1) Xénophanès 2) Dexios 3) Orthomenès

درجزیرهٔ سیسیل وسپس در کاتانا Katana درهمانجاگذرانید.[1] به‌گفتهٔ او کسنوفانس در شصتمین اولمپیاد، چهل ساله بوده است (۵۴۰-۳۷). از سوی دیگر نویسندهٔ معروف مسیحی **کلمنس اسکندرانی** (۲۱۸-۱۵۰ میلادی) به‌نقل از **آپولودوروس**، می‌گویدکه فیلسوف ما در چهلمین اولمپیاد (۶۱۷-۶۲۰ پ. م.) به دنیا آمده و زمانی دراز تاعهد کوروش وداریوش زنده بوده است.[2] همچنین خود کسنوفانس، در قطعه‌ای‌که از وی باقی مانده است می‌گوید: «هم اکنون شصت وهفت سال است که‌روح نگرانی‌زدهٔ مرا بر فرازو نشیب سرزمین یونان می‌غلتاند، و اگر من بدانم که چگونه بدرستی در این‌باره سخن بگویم، باید بیست‌وپنج‌سال دیگر از تولد من براین سالها افزوده شود». (قطعهٔ ۸).

می‌دانیم‌که‌ازجمله شهرهای‌ایونیا، **کولوفون** نیز درسال ۵۴۷پ.م. به‌تصرف سپاهیان کوروش درآمد و حتی ویران شد.[3] اگر تصورکنیم‌که‌کسنوفانس با پیش‌بینی این حادثه زادگاه خود را ترك‌کرده، بنا برآنچه از گفتهٔ خودش برمی‌آید، وی می‌بایستی در حدود سال ۵۷۲ پیش از میلاد به دنیا آمده باشد و بدین سان عمری بسیار دراز یعنی ۹۲ سال داشته است. **کلمنس**همچنین از مورخ یونانی قرن‌سوم وچهارم پیش ازمیلاد تیمایوس Timaios نقل می‌کندکه‌کسنوفانس معاصر هیرون Hiéron فرمانروای‌خودکامهٔ جزیرهٔ سیسیل‌بوده است.[4] این‌گزارش‌می‌تواند درست باشد، زیرا می‌دانیم که هیروداز سال ۴۷۸ تا ۴۶۷ حکومت کرده است. بنابراین، گزارش **کلمنس** به نقل از **آپولودوروس** که بنابرآن فیلسوف ما تا زمان کوروش وداریوش زنده‌بوده است، اشتباه‌بزرگی‌به‌نظرمی‌رسد، زیراکوروش

---

۱) دیوژنس: کتاب ۹ ف ۱۸

۲) Clémens Alexandrinos در Stromateis یا خورجین رنگارنگ، ۱-۶۸=دیلز ۲۱ A ۸

۳) اومستد: «تاریخ امپراطوری ایران»، چاپ شیکاگو، ۱۹۵۹، ص ۴۳-۴۱ تبصره

۴) دیلز ۲۱A۸

به سال ۵۲۹ درگذشت و داریوش درسال ۵۲۱ به فرمانروایی رسید. در حالی که فیلسوف ما مدتها پس از آن نیز زنده بوده است. برروی هم می‌توان گفت که کسنوفانس میان سالهای ۴۷۵-۵۷۰ پیش از میلاد می‌زیسته است.

مورخان فلسفه، مدتها **کسنوفانس** را پایه گذارمکتب فلسفی مشهور **الئا** Vella-Elea می‌دانستند. اما این اشتباه اکنون جبران شده است. سرچشمهٔ این فکر گزارشی است‌که بنابرآن کسنوفانس به مناسبت تأسیس شهر **الئا** یا **ولاّ** به سال ۵۴۰ پ. م. در جنوب ایتالیا به‌دست مهاجران **فوکایا**، قصیده‌ای در دو هزار بیت درستایش آن‌شهرسروده‌بود[۱]. **افلاطون**[۲] وسپس **ارسطو**[۳] به‌پیروی او کسنوفانس را بنیاد گذار مکتب **الئا** دانسته‌اند و دیگران نیز به دنبال ایشان، این افسانه را تکرارکرده‌اند. **استرابون** جغرافیانویس‌مشهور سدهٔ‌اول پیش از میلاد، درآغاز کتاب ششم جغرافیای خودکه در بارهٔ‌ایتالیاست‌فقط **پارمنیدس** و **زنون** را متولد در **الئا** می‌داند و سپس سیسرو آن دو نفر را مؤسس مکتب **الئا** می‌شمارد[۴]. وی مردی بوده است بسیار سفرکرده‌که در جهانگردیهای خود، هزینهٔ زندگی خود را به‌عنوان آنچه یونانیان **راپسودوس** Rhapsōdos، یعنی **راوی شعرهای‌هومروس** می‌نامیدند، به دست می‌آورد. احتمال داردکه فیلسوف ما از الئا نیز دیدن کرده باشد. اما، چنانکه خود وی‌گفته‌است، همهٔ عمر را در سفر و جهانگردی گذرانده بود و سرانجام دانسته نیست‌که درکجا با مرگ روبرو شده باشد. به‌هرحال وی‌را به‌هیچ روی نمی‌توان با مکتب الئا پیوند داد. در مغرب یونان گرایش فلسفی‌نو، بیش از همه در **پیثاگوراس** دیده می‌شود، در حالی که **کسنوفانس** زیر تأثیر شیوهٔ مکتب **ایونیا** بوده است و اندیشه‌های او تظاهر همان روح ایونی در زمینهٔ عقاید اجتماعی ودینی‌یا، به دیگرسخن، واکنشی دربرابرسنتهای دینی زادگاه‌**هومروس**

---

۱) دیوژنس لائرتیوس کتاب۹-۲۰

۲) در رسالهٔ سوفیستس، D ۲۴۲

۳) در متافیزیك ۹۸۶، ۵ A

۴) سیسرو: آکادمیکا ۴-۲۴

و جهان‌بینی دینی او بوده است .

نوشته‌ها - دیوژنس لائرتیوس می‌نویسد که کسنوفانس شاعر بوده است و به وزنهای حماسی وغیره شعر سروده ، ودر آنها شاعران باستان مانند **هومروس** و **هسیودوس** را ، به سبب آنچه دربارهٔ خدایان گفته‌اند ، استهزا و سرزنش کرده است ، همچنین شعری به‌نام «دربارهٔ طبیعت» به‌وی نسبت داده‌اند که قطعاتی از آن باقی مانده است. در این شك نیست‌که وی شاعری توانا بوده است که اندیشه‌های خود راکه رنگ فلسفی نیز دارد، درقالب شعرریخته است. وی همچنین سرایندهٔ شعرهایی به‌نام **سیلّوی** Silloi یا هجونامه‌ها بوده که اصیل است و ما قطعاتی از آن را دردست داریم. ما دراینجا نخست کاملترین قطعاتی راکه از وی باقی‌مانده‌است، از متن آنها درکتاب دیلز ترجمه می‌کنیم و سپس به گفتگو در اندیشه‌ها و عقاید او می‌پردازیم .

۱- اکنون‌کف اتاق پاکیزه است و همچنین همهٔ دستها و جامها . یکی حلقه‌های گل گرد سر ما می‌نهد و دیگری روغن خوشبویی را در پیاله پیش می‌آورد. قدحی که برای آمیختن شراب است آماده و پراز شادی ایستاده است. و همچنین شراب دیگری آماده است که می‌گوید هرگز رسوایمان نمی‌کند، شرابی ملایم و دارای عطر گلها . در میان ما بخوردان، عطری‌پاك می‌پراکند،وآبی‌خنك، شیرین وصاف درآنجاست. قرصهای‌نان طلایی‌رنگ در برابراست. ومیز با شکوه در زیر بارپنیر وعسل فراوان خمیده است . ستّوی‌قربانگاه همه پوشیده از گلها در میانه جای‌دارد. ترانه و شادی خانه را فراگرفته است.
در آغاز شایسته است‌که مردان شادیزده ، نخست با افسانه‌های فرخنده و سخنان پاك خدایان را ستایش کنند . اما پس از شرابریزی

برای خدایان و نیاز آوردن به آنان که بتوانیم آنچه را صلاح است انجام دهیم ـ زیرا این برای ما مناسبتر است ـ دیگر گستاخی نیست اگر آن اندازه بنوشند، آنانکه سخت فرتوت نشده‌اند، که بتوانند بی راهنما به خانه برسند. اما از مردان آن کسی را باید ستود که پس از نوشیدن، هنری آشکارکند، آن گونه‌که حافظه و توانش شایسته‌است. امانه به‌داستان‌نبردهای دیوان(تیتانها) و غولان و کِنتائورها[1] پرداختن ـ این به قالب زده‌های پیشینیان ـ یا به داستان زدوخوردهای پرهیاهوی داخلی شهرهاکه درآنها هیچ‌چیز سودمند نیست؛ بلکه همواره خدایان را حرمت داشتن؛ این نیکوست.

۲ـ اما اگر مردی با تیزپایی پیروزی به‌دست آورد، یا درپِنتاثْلُون[2] (ورزشهای پنجگانه) در آنجا که محوطهٔ مقدس زیوس در کنار چشمه‌سارهای پیسا در اولومپیا قرار دارد، یا در کشتی‌گیری، یا اگر هنر پر درد مشت زنی یا آن گونه مبارزهٔ دهشتناکی که آن را پانکراتیون[3] نامند، داراست، بدین سان در چشم‌همشهریان بسی مفتخرتر

۱) Kentauros در اصل لغت به‌معنی نیزه‌داران است و آنان گروهی از سواران وحشی بوده‌اندکه درناحیه‌ای میان پلیون و اوسّا در تسالیا سکونت داشته‌اند وسرانجام درجنگهای میان‌ایشان ومردمان همسایهٔ آنان به‌نام‌لاپیثای ریشه‌کن شدند. بعدها، درافسانه‌ها ایشان را غولانی با شکل نیمی انسان ونیمی اسب می‌دانستند.

۲) Pentathlon دریونان باستان نام‌ورزشهای پنجگانه‌که به‌ترتیب چنین بوده‌اند: Alma (آلما ـ پرش طول یا ارتفاع)، diskos (دیسکوس یا دیسك پرانی) dromos (دروموس یا دویدن)، Palè (پاله‌یاکشتی‌گیری) و Pugmè (پوگمه یامشت‌زنی). بعدها Akontisis (آکونتی سیس یا زوبین اندازی) جانشین مشت‌زنی شد.

۳) Pankration بازی توأم با مشت زنی و کشتی‌گیری.

می‌نماید، و جایگاهی پیشاپیش و نمایان در مبارزه‌های ورزشی به‌دست می‌آورد، و برایش خوراکی از دارایی مردم و به وسیلهٔ دولت هدیه‌ای که برای او چون گنجینهٔ کوچکی باشد، فراهم می‌شود. همچنین اگر وی با اسبهایش برنده شود، همهٔ آن چیزهارابه چنگ می‌آورد. باوجود این، شایستهٔ آنها، آن‌گونه‌که منم، نیست. زیرا دانایی ما، بسی بهتر از نیروی مردان و اسبان است. اینها همه سنتهای بی‌پایه است، و این درست نیست که نیرومندی را بر دانایی نیك برتری دهند. زیرا اگر هم در میان مردمان، مشت زن‌توانایی برخیزد، یا یکی‌که در «ورزشهای پنجگانه» یا درهنر کشتی‌گیری سرآمد باشد، یا یکی‌که در تیز پایی پیشترافتد– و این درمیان زورآزماییهایی‌که در مبارزات‌ورزشی‌مردان دیده می‌شود مقامی برجسته‌تر داراست– به خاطر آن، حکومت شهر سامان‌بهتری‌نخواهدداشت. شهر تنهالذت اندکی از این می‌بردکه‌مردی در ساحل رود پیسا درمسابقه‌های زورآزمایی پیروزی به چنگ آورد. این‌چیزهانیست‌که خزانه‌های شهر را انباشته می‌کنند.

۳– (مردمان کولوفون) در حالی که از اهل لیدیا تجملهای بیهوده آموخته بودند، و تا وقتی‌که ازحکومت خودسرانهٔ نفرت انگیز، آزاد بودند، همه جامه‌های ارغوانی برتن به میدانگاه بازار می‌رفتند و گروهشان، درهربار، کمتر ازهزار نفرنبود: متکبرانه با زلفهای بخوبی آراسته، وعطرآگین از روغنهای ساختگی.

۴– و نه‌کسی درهنگام‌آمیختن شراب، نخست شراب را درجام می‌ریزد، بلکه نخست آب و سپس روی آن شراب می‌ریزد.

۵- زیرا پس از فرستادن ران یك بزغاله ، تو در برابر آن ، ران فر به گاوی نر دریافت‌کردی، جایزه‌ای‌گرانبها برای کسی‌که شهرتش به سراسر یونان خواهد رسید وهرگزتا وقتی‌که نشانی از ترانه‌های‌یونانی برجاست ، از میان نخواهد رفت . (به‌نظر دیلز این قطعه طعنه‌ای است به شاعر یونانی سیمونیدس که طمع وی ضرب‌المثل بوده است.)

۶- اکنون‌من به‌سخنی دیگرروی‌می‌آورم وراه را نشان می‌دهم . می‌گویند یك بارکه وی (پیثاگوراس مقصود است) [۱] از راهی‌می‌گذشت، سگ توله‌ای را می‌زدند، اوبرآن ترحم‌آورد و چنین‌گفت : «دست‌نگه دارید و نزنید زیرا این روح یکی ازدوستان من است‌که‌چون آوازش را شنیدم ، باز شناختم .»

۷- اکنون شصت و هفت سال است که روح نگرانی زدهٔ مرا در فراز و نشیب سرزمین یونان می کشانند!. از تولد من تاآن هنگام ، اگر بتوانم به درستی در این باره سخن بگویم ، بیست و پنج سال دیگر باید افزوده شود .

۸- بسی ناتوانتر از مردی سالخورده .

هجونامه‌ها

۹- از آغاز تاکنون همه موافق با هومروس آموخته‌اند ...

۱) نام پیثاگوراس در این متن نیامده است ، ولی دیوژنس لائرتیوس هنگام نقل آن (کتاب ۸-۳۶) نام او را تصریح می کند و پیداست‌که متن‌کامل شعر را در دست داشته است .

۱۰ـ هومروس و هِسیودوس همه چیزهایی را به خدایان نسبت‌داده‌اند که در میان آدمیان ننگ و سرزنش است: دزدی، زنا و فریب دادن یکدیگر.

۱۱ـ آن گونه که ایشان بسیاری کارهای نامشروع را دربارهٔ خدایان برزبان آورده‌اند مانند: دزدی، زناکاری و فریب‌دادن یکدیگر.

۱۲ـ هومروس پیرتر از **هِسیودوس** بود.

۱۳ـ اما میرندگان (آدمیان) پندارند که خدایان زاییده شده‌اند، ومانند ایشان جامه، آواز و پیکر دارند.

۱۴ـ اما اگر گاوان، اسبان و شیران دست می‌داشتند و با دستهایشان نقاشی می‌کردند و مانند مردمان می‌توانستند کارها انجام دهند، اسبان شکلهای خدایان را همانند اسبها و گاوان همانند گاوان نقش می‌کردند و پیکر آنان را درست همانند تنهایی که خود دارند می‌ساختند.

۱۵ـ حَبَشیان می‌گویند (خدایانشان) بینی پهن دارند و سیاه رنگند. مردم تراکیا گویند،آنان آبی چشم وسرخ مویند.

۱۶ـ خدایان از آغاز همه چیز را بر میرندگان (آدمیان) آشکار نساخته‌اند، بلکه ایشان در طی زمان، جستجوکنان، آنچه را که

بهتراست پیدا می‌کنند.

۱۷- این گونه گفتگوها، در زمستان، در کنار آتش شایسته است، هنگامی که انسان بر تختی نرم آرمیده است و شراب شیرین می‌نوشد و با آن ماش بوداده می‌جود: «تو در میان مردم کیستی؟ از کجایی؟ چه سنتی داری؟ بهترین دوست من. چند ساله بودی هنگامی که مدیها (ایرانیان) آمدند؟»

دربارهٔ طبیعت

۱۸- یك خدا هست، درمیان خدایان و آدمیان، که بزرگترین است، نه در پیکر همانند میرندگان است نه در اندیشه.

۱۹- او (خدا) بینایی کامل، اندیشهٔ کامل و شنوایی کامل است.

۲۰- او دور از رنج، همه چیز را با عقلش می‌جنباند.

۲۱- همیشه در یك جا می‌ماند و حرکت نمی‌کند؛ شایستهٔ او نیست گاه و بیگاه به این‌سو و آن‌سو رفتن.

۲۲- همه‌چیزازخاك‌است (زمین) وهمه‌چیز درخاك پایان می‌یابد.

۲۳- این حد بالایی زمین است که مردمان زیر پاهای خود می‌بینند،

و نزدیك به هواست، حد زیرین تا بی‌پایان به‌پایین‌می‌رود.

۲۴- همه‌چیز که پدید می‌آید و رشد می‌کند، خاك‌است و آب.

۲۵- دریا سرچشمهٔ آب است وسرچشمهٔ بادها؛ زیرانه درابرها (نیروی بادها پدید می‌آیدکه ازدرون به بیرون می‌وزند) بدون دریای بزرگ، نه جریان رودها و نه‌آب باران از هوا می‌بود. دریای بزرگ، زایندهٔ ابرها و بادها و رودهاست.

۲۶- خورشیدبرفراز زمین‌آویزان است وگرم‌کنندهٔ آن‌است.

۲۷- آنکه آن را ایریس (رنگین‌کمان) می‌نامند، ابری است‌ارغوانی، سرخ تیره رنگ و زرد که به‌چشم می‌آید.

۲۸- ما همه ازآب وخاك زاییده شده‌ایم.

۲۹- کسی نبوده است و هرگز نخواهد بود که دربارهٔ خدایان و آنچه‌که من دربارهٔ همه‌چیز می‌گویم، به‌یقین چیزی بداند؛ زیرا اگرهم اتفاق افتد که کسی حقیقت کامل را برزبان آورد، خودش هیچ چیز از آن نمی‌داند. اما همه می‌توانند پنداری بسازند.

۳۰- بگذار همین پنداشته شده‌ها، چیزهایی همانند حقیقت (تلقی شوند).

۳۱- به همهٔ چیزهایی‌که برای میرندگان‌آشکار است نگریستن ...

۳۲- دربرخی‌غارهاآب به‌پایین می‌چکد.

۳۳ـ اگر خدا عسل زرد را نساخته بود، مردم انجیر را اکنون بسی شیرینتر می‌یافتند.

چنانکه در آغاز این فصل اشاره شد، اهمیت **کسنوفانس**، بیش از همه در این است که خاصیت تفکر فلسفی، یعنی پژوهش و جستجوی آزادانه و واقع‌بینانه را در راه حقیقت، که سنت معنوی فیلسوفان **میلتوس** بود، برای نخستین بار در زمینهٔ دیگری به‌کار انداخت و آن تفکر عقلی دربارهٔ عقاید دینی و اجتماع و سنتهای کهن آن بود. قرنها بود که در یونان جهان بینی و خداشناسی شاعرانی مانند **هومروس** و **هسیودوس**، دلها و اندیشه‌ها را فرا گرفته بود و بر آنها فرمانروایی داشت. کسنوفانس، در آن مرحله از تاریخ گسترش و پیشرفت زندگی معنوی یونانیان، پدید آمد و تکانی ویران‌کننده به‌پایه‌های دین همگانی اجتماع داد. برای نسل یونانی سدهٔ پنجم پیش از میلاد، بویژه در **ایونیا** که مدتها بود نظام اقتصاد بازرگانی و نوعی دموکراسی در آن بنیاد شده بود، و بدین علت نفوذ زمینداران آریستوکرات از میان می‌رفت یا ناتوان می‌شد، خداشناسی هومروس و هسیودوس، نمی‌توانست دست نخورده برجای بماند. دیگر، خدایان هومروس نمی‌توانستند در قلهٔ کوه **اولیمپوس** با آرامش و اقتدار، به‌زندگی هوس‌آمیز خود ادامه دهند. شعرهای کسنوفانس، بیشك موجب بیدار شدن دلها و اندیشه‌های گروهی از مردمان زمان خود می‌شده است.

واحد و خدا. هستهٔ مرکزی کوشش فلسفی در **میلتوس**، در اندیشهٔ کسنوفانس، به‌شکل دیگری آشکار می‌شود. اصل نخستین و سرچشمهٔ همهٔ هستنده‌ها و پدیده‌ها، یکی بیشتر نبود، خواه این واحد متعین و محسوس باشد، خواه نامعین و نامحدود. همین کوشش را کسنوفانس در شکل مجردتر و کلی‌تری به‌کار می‌برد، بدین‌سان که واحد را جانشین **آرخه** یا اصل نخستین می‌کند، و آن را خدا می‌نامد. این

گفته سبب شده است که بعضی از محققان قدیم و جدید، این فیلسوف را پایه‌گذار خداشناسی تازه و هوادار یکتاپرستی بدانند. ارسطو نخستین کسی است که می نویسد: «کسنوفانس که نخستین هوادار نظریهٔ واحد بود... با نظر انداختن به همهٔ جهان می‌گوید که واحد، خداست[1]. این تفسیر بر اساس گفتهٔ خود فیلسوف است که خدا: «یکی و در میان خدایان و آدمیان بزرگترین است.» (قطعهٔ ۱۸).

کسنوفانس نخستین متفکر یونانی است که به نظام تاریخی خدایان و سنتهای دینی حمله می‌کند. نخست هومروس، به عنوان پایه‌گذار و پیر پرستشگاه آن خدایان استهزاء می‌شود. برای فیلسوف ما، خدایان آدمی‌شکل و آدمی‌رفتار، شایستهٔ پرستش و نیایش نیستند (قطعهٔ ۱۰ و ۱۱). این خدایان پنداری، ساختهٔ هوسها، هنرها، رؤیاها و ترسهای آدمیانند. اگر جانوران نیز دست و پایی مانند انسانها می داشتند و ساختن و آفریدن می‌توانستند، خدایانی به شکل پیکر خودشان درست می‌کردند (قطعهٔ ۱٤) همان‌گونه که آدمیان، درهر جایی از جهان که هستند، خدایانشان را به شکل خود می‌سازند و رنگ و آرایش و جامهٔ خود را به آنها می‌دهند (قطعهٔ ۱۵). پس بدین‌سان تصوراتی که هومروس از خدایان داشته است و مردمان نیز مطابق باگفته‌های او آموخته‌اند (قطعهٔ ۹) همه باید دور ریخته‌شود. اما دراینجا نکتهٔ دیگری به‌میان‌می‌آید و آن این‌است که‌مقصود کسنوفانس از کلمهٔ خدا (θεός) تِئوس چه بوده‌است؟ دشوارمی‌توان باورداشت که مفهوم این کلمه آن‌گونه که نزد ما و حتی یونانیان عصر افلاطون و ارسطو، معنی می‌دهد، برای کسنوفانس نیز روشن بوده است. گفتهٔ ارسطو، که در بالا نقل شد، نشان می‌دهد که‌خدا، برای‌کسنوفانس، می‌توانسته‌است نظام هستی یا وحدت‌هستی‌جهان باشد. افلاطون، درتأیید این استنباط ما، در جایی می نویسد که از نظر کسنوفانس که وی را (البته بخطا، چنانکه اشاره کردیم) پایه‌گذار مکتب اِلِئا می‌داند، آنچه

---

۱) ارسطو: متافیزیک ۱۸ b ۹۸۶، Ao

ما: «کل» چیزها می‌نامیم، هستنده‌ای یکتاست (ἕνος ὄντος)» [1] پس می‌توان گفت که مقصود کسنوفانس این است که هستی یکی است و سرچشمهٔ آن یگانه است، و این اصل یگانه همان خداست، اما این خدا همانند هیچیك از خدایان ساختهٔ پندار شاعران و آدمیان دیگر نیست. کسنوفانس در هیچیك از گفته‌هایش نشان نمی‌دهد که مقصود او از خدا، چیزی بیرون از جهان است؛ و اندیشهٔ او دنباله و گسترش منطقی سنت فلسفی متفکران ایونیاست که سرچشمهٔ هستی را در همه‌جا و همه چیز جستجو می‌کردند. کسنوفانس، خدایان هومروس، یعنی گردانندگان جهان‌را، باصفات انسانی آنها منکر می‌شود و خدایی یگانه (εἷς θεός) را جانشین آنان می‌سازد که در «شکل و اندیشه همانند میرندگان» نیست (قطعهٔ ۱۸). پس همان‌گونه که فیلسوفان میلتوس می‌کوشیدند که از میان کثرتها، یعنی پدیده‌های گوناگون و بیشمار جهان به اصلی یکتا و سرچشمه‌ای یگانه برسند که همهٔ چیزهای دیگر تظاهرها و نمودهای آن است، کسنوفانس نیز به این اصل نخستین و سرچشمهٔ یگانه نام خدا می‌دهد، که هم درجهان است و هم در آن نیست، هم جهان است و هم همانند هیچیك از پدیده‌های جهانی نیست. صفات اصلی او عقل، اندیشه، بینایی وشنوایی کامل است (قطعهٔ ۲۰و۱۹۷) وعقل اوگردانندهٔ جهان است. بدین‌سان نمی‌توان گفت که خدای کسنوفانس موجودی به‌کلی غیرمادی است: یعنی چیزی همانند روح مطلق هگل است؛ وما تفسیر برنت را دراین‌باره درست‌می‌دانیم که می‌نویسد: «آنچه واقعاً کسنوفانس در صدد انکار آن بود، هستی هرگونه خدایان به معنی خاص کلمه است وکلماتی مانند «یك‌خدا» یعنی«هیچ خدایی‌جز جهان». [2]

جهانشناسی. چیزی که کسنوفانس را در تاریخ فلسفهٔ یونان‌ممتاز کرده‌است،

---

۱) افلاطون: در رسالهٔ *Sophistès*، ۲۴۲d–

۲) برنت: آغاز فلسفهٔ یونانی E.G.P. ص ۱۲۸ (۶۲).

اندیشه‌های تازه و بکر و شیوهٔ او در پرداختن به مسائل مربوط به خداشناسی وعقایددینی بود، ودراین راه موفقیت‌فراوان‌یافته‌بود، باوجوداین، چنانکه‌دیدیم، در گفته‌های بازمانده از او، نظریاتی دربارهٔ‌پیدایش‌جهان مادی وپدیده‌های‌طبیعی و نیز جانداران و انسان یافت می‌شود. علاوه بر این گفته‌ها ، نویسندگان عقاید فیلسوفان نیز ، از مصادر دیگری ، توضیحاتی دربارهٔ نظریات وی داده‌اند که ما اکنون‌به‌آنها اشاره می‌کنیم. دربارهٔ پدیدآمدن و منشأ اجرام‌آسمانی وپدیده‌های آن ، این‌گزارشها را در دست داریم :

▪ خورشید هرروز از پاره‌های کوچکی از آتش‌که‌گرد آمده‌اند ، پدید می‌آید . زمین نامحدود است و نه هوا و نـه آسمان آن را احاطه نکرده‌اند. بیشمار خورشیدها و ماهها وجود دارند و همه چیز از خاك است .»[1]

«او می‌گوید که خورشید و ستارگان از ابرها پدید می‌آیند .»[2]

« کسنوفانس می گوید که خورشید ابرهای آتش گـرفته است . و ثئوفراستوس در«عقاید طبیعت‌شناسان» می‌نویسدکه‌خورشید ازپاره‌های کوچك آتش درست شده که از تبخیر رطوبت گرد آمده است و باهم خورشید را تشکیل می‌دهند .» [3]

▪ کسنوفانس‌گفته است‌که بسیاری خورشیدها و ماهها مطابق بااقلیمها ، ناحیه‌ها و منطقه‌های زمین وجود دارد ، و در هنگـام معینی قرص خورشید در قسمتی از زمین که ما ساکن درآن نیستیم ، دور می‌افتد ، و چنانکه گویی در سوراخی می‌افتد ، کسوف را نشان می‌دهد . هم او

---

۱) هیپولیتوس: *Ref.* ۱ـ ۱۴ ، ۳ =دیلز۳۳ A ۲۱ ـ ۲) پلوتارك : خرجین رنگارنگ *Stromateis* ۴ =دیلز۳۲ A ۲۱

۳) آیتیوس : کتاب ۲ـ۳،۲۰ =دیلز ۴۰ A ۲۱

می‌گویدکه خورشید در فضای نامحدود پیش می‌رود، اما به نظر می‌رسد که در دایره‌ای حرکت می‌کند، به علت دوری مسافت آن.»[1]

«ماه تودهٔ ابری متراکم شده است، و ناپدید شدن ماهیانهٔ آن در نتیجهٔ خاموش شدن آن روی می‌دهد.»[2]

«آذرخشها از آن راه پدید می‌آیند که ابرها در نتیجهٔ حرکت خود درخشان می‌شوند.»[3]

«همهٔ این پدیده‌ها (سنگهای آسمانی، ستارگان دنباله‌دار وغیره) تجمعها یا حرکتهای ابرهای آتش‌گرفته است.»[4]

پس نخست می‌بینیم که خورشید از نظر کسنوفانس هر روز نو می‌شود، یعنی خورشیدی که امروز از افق برمی‌خیزد آن نیست که دیروز بوده است. آیا این اشاره به تازه شدن و دگرگونی پیوسته در جهان نیست؟ اما خود خورشیدابرهای آتش‌گرفته‌است وخود این ابرها نتیجهٔ بخارشدن رطوبتهای زمین است. دراینجا نکته‌ای مبهم و اندکی متناقض به‌نظر می‌رسد، وشاید خود فیلسوف به این ابهام توجه نداشته است. از سوی دیگر، چون خورشید هرروز نو می‌شود، می‌توان توضیحی برای این گفته یافت که بیشمار خورشیدها و ماهها وجود دارند. ماه نیز تودهٔ ابرمتراکم‌شده‌ای است. اما این توضیح نیز باآن‌گفته‌که خورشیدها وماههای بسیار به تناسب مناطق و نواحی مختلف زمین وجود دارند، سازگار نیست و ابهامی دیگر پدید می‌آورد. در هر حال ما از شاعری اندیشمند، بیش از این دربارهٔ پیدایش خورشید و اختران، نمی‌خواهیم.

«ستارگان از ابرهای آتش‌گرفته پدید آمدند. اما هرروز خاموش‌می‌شوند

---

۱) آیتیوس: ۲ـ۲۴،۹=دیلز ■ ۴۱ A ۲۱
۲) آیتیوس: ۲ـ۲۵،۴ = دیلز۴۳ A ۲۱
۳) آیتیوس: ۳ـ۶،۲=دیلز ۴۵ A ۲۱
۴) آیتیوس ۳ـ۱۱،۲=دیلز ۴۴ A ۲۱

و شب هنگام باردیگر فروزان می‌شوند مانند قطعات زغال افروخته.»[1]

اما دربارهٔ زمین، چنانکه در (قطعهٔ ۲۳) می‌گوید ما برسطح بالایی آن جای داریم و سطح دیگر آن که برچیزی استوار نیست تا بی‌پایان در زیر کشیده شده است. در اینجاقصد فیلسوف این است که نظری معارض ومخالف نظریهٔ فیلسوفان میلتوس ابرازکند. درجای دیگر (قطعات ۲۳، ۲۴ و ۲۸) کسنوفانس می‌گوید که همه چیز از آب و خاك پدید آمده و انسان نیز زاییدهٔ آنهاست. بنابراین آنچه در جهان دیده می‌شود، در واقع محصول این تودهٔ خاکی و آمیزهٔ آن باآب است. آیا می‌توان بدین‌سان گفت که طبیعت و آدمی را خدایان نیافریده‌اند وهمهٔ چیزها زاییده‌ها و مظاهر آمیزه‌ای از خاك و آبند؟ و چنانکه در (قطعهٔ ۲۲) می‌گوید همه چیز سرانجام به خاك برمی‌گردد. از سوی دیگر فیلسوف از خدا و اندیشهٔ او سخن می‌گوید. پس سرچشمهٔ اندیشهٔ آدمی چه تواند بود؟ خاك وآب؟ به‌این پرسش پاسخی نداده است. آنچه روشن است‌این است‌که برای‌کسنوفانس آب و خاك اهمیت فراوان داشته است، چنانکه درگزارش دیگری چنین می‌یابیم:

«کسنوفانس معتقد است که آمیزشی از خاك و آب دریـا، صورت می‌گیرد، و در طی زمان خاك به وسیلهٔ رطوبت حل می‌شود. وی می‌گوید که دلایلی در این باره دارد. در زمین هموار و نیز برکوهها، صدفهایی یافت شده است، و می‌گوید که در جاهای استخراج سنگ در سیراکوس، نقشهای ماهیها و سگهای دریایی یافت شده است، و در پاروس نقش برگ درخت غار در ژرفای یك سنگ و در مالتا شکلهای مسطح همهٔ موجودهای دریایی به دست آمده است. او می‌گوید اینها هنگامی پدید آمده‌اند که همه چیز، زمانی پیش از این گل و لای

۱) آیتیوس. ۲-۱۴، ۱۳ = دیلز ۳۸ A ۲۱

بوده است و این نقشها در گل خشك شده‌اند. تمام انسانها، هرگاه زمین به درون دریا کشیده شود و به شکل لای درآید، از میان می‌روند. آنگاه آغاز دیگری برای پیدایش خواهد بود، و این دگوگونی برای همهٔ جهانها پدید می‌آید.»[1]

نکتهٔ جالب توجه در این قطعه، اشاره به‌وجود بقایای سنگ‌شدهٔ (فوسیلها) جانداران و گیاهان است. در تاریخ شناسایی طبیعت، این نخستین بار است که به این پدیده اشاره می‌شود. کسنوفانس این شواهد را به‌دست می‌دهد، برای اینکه ثابت کند، زمین همه جا، زمانی دریا بوده است و بار دیگر نیز درآب فروخواهد رفت. این نظریه درست معکوس آن چیزی است که آناکسیماندروس می‌گفت که دریا در واقع به‌وسیلهٔ خشك‌شدن، کمتر و کمتر می‌شود، که به واقعیت نزدیکتر است. اما اینکه زمین را، زمانی آب فرا گرفته بوده است، یك نظریهٔ درست علمی است.

حقیقت. به عقیدهٔ کسنوفانس، آدمی هرگز نمی‌تواند به حقیقت کلی برسد، وآنچه وی می‌پنداردکه تمام حقیقت است، در واقع جز سایه‌ای از آن در پندار و اندیشهٔ آدمی نیست. معرفت برای انسان تدریجاً دست می‌دهد. خدایان حقیقت رایکباره به انسانهاآشکار نکرده‌اند، بلکه آدمیان باکوشش، اندك‌اندك و باگذشت زمان حقایقی راکشف‌می‌کنند. اما این‌گفته (قطعهٔ ۱۶) می‌تواندهمچنین این گونه تفسیرشودکه‌این خدایان‌نیستندکه حقایق را برآدمیان‌آشکارمی‌سازند، یا الهام‌می‌کنند، بلکه این‌خود انسان است‌که به‌وسیلهٔ‌تلاش وجهد عقلی وفکری، و از راه مشاهده و آزمایش به چیزهایی از واقعیت اشیاء و جهان دست می‌یابد. بنابراین آنچه‌که‌کسانی‌مانند هومروس وهسیودوس‌دربارهٔ خدایان وجهان‌گفته‌اند،

۱) هیپولیتوس: *Ref.* ۱– ۵، ۱٤=دیلز ۳۳ A ۲۱

الهام خدایان به ایشان نبوده است. این تفسیر و بویژه قسمت آخر آن بدین علت شاید درست باشد، که می‌دانیم یونانیان هومروس و هسیودوس را سخنگویان خدایی می‌شمردند، وکسنوفانس با این تصور به معارضه برخاست و گفت که آنچه آنان گفته‌اند از سوی خدایان نیامده است و ساخته و زاییدهٔ پندار و تصور خود ایشان است، زیرا «همه می‌توانند پنداری یاگمانی بسازند.» (قطعهٔ ۲۹). در این باره گواهی سیسرو نیز استنباط بالارا تأیید می‌کند. وی می‌گوید: «کسنوفانس تنها کسی است از میان کسانی که بههستی خدایان باوردارند، که اعتقاد به الهام و پیش‌گویی را از پایه نفی کرده است.»[1] اما از نظر فیلسوف ما، شاید هم باشند کسانی که درسخنان خود پاره‌ای از حقیقت و بسا تمام حقیقت را بگویند، اما این اتفاقی بیش نیست و خودشان چیزی از آن نمی‌دانند، یعنی نمی‌توانند از این آگاه باشند که حقیقتی را برزبان آورده‌اند. پس «بگذار همین پنداشته شده‌ها، چیزهایی همانند حقیقت (تلقی شوند.)» (قطعهٔ ۳۰)

۱) سیسرو: دربارهٔ پیشگویی *De Divinatione* ۱-۵، ۳=دیلز ۲۱ A ۵۲

۵- پیثاگُراس و مَکتبِ او

اکنون ما با یکی از بزرگترین شخصیتهای علمی، فرهنگی و روحی جهان باستان روبرومی‌شویم. شخصیتی‌که واقعیت تاریخی‌آن، به‌نحوی دریغ‌آمیز، نشناخته‌مانده‌است،چنانکه گویی افسانه‌ای بوده‌است. اما چنین نیست. آنچه‌که ما پراکنده و ناتمام دربارهٔ او می‌دانیم و گواهی کسانی که زندگی افسانه‌آمیز او را نوشته‌اند، همه نشانه‌های آن است که چنین مردی در تاریخ می‌زیسته است، ولی خود و پیروانش، قصداً نشانی از خود برجای ننهاده‌اند. اما تأثیر ایشان در مردم زمان خود و نیز آیندگان، چنان ژرف و وسیع بود که رنگ ابدیت به آنان بخشیده است.

با پوثاگوراس یاپیثاگوراس (یا به‌تلفظ عربی **فیثاغورَس**)[1] کوششهای فلسفی از

---

۱) تلفظ اصلی یونانی نام وی پوثاگوراس Puthagoras است. قسطا بن لوقا مترجم عربزبان قرن سوم هجری در ترجمهٔ کتاب منسوب به پلوتارخوس نام وی را به شکلهای **بوثاغورس** و فیثاغورس و فوثاغورس ضبط کرده است [ر. ك . به‌کتاب نامبرده شده ص ۱۰۲ ، ۱۰۵ ، ۱۱۳ وغیره] و چون در عربی «پ» نیست‌آن‌را به «ب» یا «ف» مبدل ساخته است. مادراینجا برای‌نزدیك‌بودن به‌ذهن خوانندگان پیثاگوراس را به‌کار می‌بریم که به‌فیثاغورس همانندتر است.

ایونیا، در آسیای صغیر به مستعمرات یونانی درجنوب ایتالیا انتقال یافت. نخستین بارکه نام وی‌را ازهمعصران اومی‌شنویم درقطعه‌ای‌است‌که از کسنوفانس (قطعهٔ۶) باقی مانده است وسپس، درنسل پس‌ازوی فیلسوف بزرگ **هراکلیتوس**(قطعهٔ۱۷) از وی با احترام و ستایش یاد می کنند و می‌گویند که پیثاگوراس پژوهشهای علمی را بیشتر ازهمهٔ انسانهای دیگرانجام داده‌بود. افلاطون با وجود دلبستگی خاصی‌که به اندیشه‌های مکتب پیثاگوراس نشان می‌دهد، تنها یك‌بار نام وی رادر نوشته‌هایش‌می‌آورد و او را مردی می‌نامدکه در رأس گروهی ازشاگردان صمیمی و مؤمن جای داشت‌که وی را برای شیوهٔ زندگی‌که به ایشان‌آموخته بود، دوست می‌داشتند وپیروانش هم اکنون خود را پیثاگوریان و آن را شیوهٔ زندگی پیثاگوری می‌نامندکه ایشان‌رادرمیان‌دیگران ممتازمی‌کنند. (افلاطون: پولیتیا- جمهوریت، کتاب ۱۰-AB ۶۰۰) ارسطو نیز بیش از دوجا نام پیثاگوراس را نمی‌آورد (در متافیزیك a ۹۸۶ ، A ۵ و در رسالهٔ سخنوری . *Rhet* B۲۳۰) هرودوت‌مورخ‌نیز درکتاب خود از پیثاگوراس نام‌می‌برد (کتاب چهارم - ۹۵). اما درقرون بعد،چند نفر دربارهٔ زندگی وعقاید پیثاگوراس نوشته‌اند که از همه مهمتر سه کتاب است :

۱-زندگی‌پیثاگوراس اثر پورفوریوس[۱] ۲-زندگی پیثاگوراس اثر یامبلیخوس[۲] و ۳- زندگی پیثاگوراس به قلم دیوژنس لائرتیوس‌که قسمتی از کتاب مشهور وی را در زندگی و عقاید فیلسوفان نامدار تشکیل می‌دهد . (کتاب ۸ ، ۵۰ - ۱) . اما متأسفانه‌آنچه دراین‌سه‌کتاب‌دربارهٔ‌پیثاگوراس‌یافت‌می‌شود، بیشترافسانه‌آمیزاست

---

۱) Porphurios فیلسوف مشهور یونانی متولد در تیروس در سوریه به سال ۲۳۲ ومتوفی در روم به سال ۳۰۴ میلادی . فیلسوفی پیرو و مفسر فلسفهٔ پلوتاینوس (افلوطین) مشهور و مؤلف آیساگوگه Eisagogè یا مدخلی به‌رسالهٔ مقولات ارسطو و نوشته‌های دیگراست. نزد حکمای اسلام به‌فرفوریوس شهرت دارد .

۲) Iamblixos فیلسوف یونانی متوفی در خالکیس در سوریه به سال ۳۳۰ میلادی، شاگرد پورفوریوس و پایه گذار مکتب نوافلاطونی (نئوپلاتونیسم) در سوریه .

و حقایق تاریخی را دربارهٔ وی روشن نمی‌کند . با وجود این آنچه در آنها می‌توان یافت ، بویژه در بارهٔ سازمان دینی پیثاگوراس و پیروان وی بی‌اهمیت نیست .

زندگی و زمان . پیثاگوراس پسر **منسارخوس**[1] در جزیرهٔ ساموس Samos از توابع ایونیا به دنیا آمده و مدتی در آنجا زیسته بود، آپولودوروس دوران چهل سالگی یا شکفتگی وی‌را در سال ۵۳۱ پیش ازمیلادقرار می‌دهد واین‌سال‌همزمان با حکومت **پولیکراتس**[2] فرمانروای خودکامهٔ ساموس می‌باشد ، و بنا بر این پیثاگوراس درحدود سال ۵۷۱ پ . م به دنیاآمده‌بود.اما از سوی دیگردیوژنس[3] دوران شکفتگی وی را درشصتمین اولمپیاد (۵٤۰ پ.م.) قرار می‌دهد وبدین‌سان وی بایستی در سال ۵۸۰ پیش‌از میلاد زاییده شده باشد .گویند پس از چندی که در ساموس گذرانید، پیثاگوراس نتوانست خود کامگی یا استبداد پولیکراتس را تحمل‌کند و بنابراین ساموس را ترك‌گفت و به جهانگردی پرداخت و درسن‌چهل سالگی، سرانجام به ایتالیا به‌شهری به‌نام **کروتون**[4] رسید و درآنجا اقامت‌گزید . به آنچه دربارهٔ سفرهای وی گفته شده است ، نمی‌توان اطمینان داشت . اما دور نیست‌که وی، چنانکه دیوژنس می‌گوید، به‌مصر سفرکرده‌باشد ؛ زیرا تاریخ نشان می‌دهدکه‌میان پولیکراتس و آماسیس Amasis فرمانروای مصر درآن زمان پیوند دوستی استواری وجود داشته است ، و درآن دوران بسیاری از یونانیان به مصر مهاجرت کردند و درآنجا ساکن شدند. نیز گفته می‌شود که وی به‌فینیقیه و حتی ایران و هندوستان نیز سفرکرده بود.[5] اما این جز افسانهٔ محض نمی‌تواند باشد

1) Mnèsarxos 2) Polykratès

۳) دیوژنس : ۸ـ٤۵

4) Kroton

۵) دیوژنس لائرتیوس : کتاب ۸ـ۳ ویامبلیخوس *Vita Pyth.* ۳ـ١٤، ١۳

و بر این پایه ساخته شده‌است که در آن‌زمان بزرگان بایستی جهانگردی می‌کردند و پخته و آزموده می‌شدند.

پس از اینکه پیثاگوراس و همراهانش وارد کروتون شدند، وی در آنجا مدرسه‌ای علمی و انجمنی دینی پایه نهاد که به نام وی مشهور شد و دربارهٔ آن به تفصیل سخن خواهیم‌گفت. دیوژنس دراین‌باره می‌نویسد: «و در آنجا سازمانی قانونی را برای یونانیان ایتالیا بنانهاد و او وشاگردانش که در حدود سیصد نفر بودند سخت محترم بودند و چنان بخوبی کارهای سیاسی شهر را اداره می‌کردند که حکومت آن، در نتیجه، یك آریستوکراسی حقیقی بود.[1]» تیمایوس (۲۵۶ - ۳۵۲ پ. م.) نویسندهٔ تاریخ سیسیل می‌نویسد که پیثاگوراس در سال ۵۲۹ وارد کروتون شد و مدت بیست سال در آنجا بماند.

انجمن دینی. گفتیم که پیثاگوراس درکروتون سازمانی پایه نهاد که به شکل فرقه‌ای دینی درآمد. به نظر بعضی از مورخان، انجمن پیثاگوراس جنبهٔ سیاسی داشته و به‌اصطلاح یك سازمان سیاسی بوده‌است. درحالی‌که آنچه مورخان باستان دربارهٔ این‌سازمان می‌گویند، نشان می‌دهد که آن پیش از هرچیز یك فرقهٔ مذهبی بوده است که، به‌علت شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی یونان در قرن ششم پیش از میلاد، با کارهای سیاسی نیز پیوند داشته است. اما این آلوده شدن به‌کارهای سیاسی، رنگ اساسی آن فرقه راکه به اصطلاح یك انجمن برادری بوده است، از میان نمی‌برد. چگونگی این انجمن و تشریفات آنـرا نویسندگان زندگی پیثاگوراس، به شکلهای گوناگون و به تفصیل توصیف‌کرده‌اند. پس ازچندی این انجمن هواداران فراوان یافت. مریدان، پس از گذرانیدن آزمایشهای خاص به انجمن پذیرفته می‌شدند. هرکسی که می‌خواست به‌آن‌حلقه پذیرفته شود، قبلاً دربارهٔ معلومات، اخلاق ورفتار وخصوصیات روحی وی بازرسی کامل انجام‌می‌گرفت

---

۱) دیوژنس: ۸ - ۳

و سپس دوره‌ای از پرورش و آزمایش‌را می گذراند واگر شایستگی نشان می‌داد، به انجمن پذیرفته می‌شد. پذیرفتگان یا مریدان نیز دوگروه بودند: کسانی‌که برای فهم حقایقی ژرفتر شایستگی نشان می‌دادند و بنابراین به‌فرا گرفتن‌شعبه‌های عالیتر دانشها می‌پرداختند و بایستی‌مدت‌پنج‌سال‌مرحلهٔ آزمایشی‌می‌گذراندند. آنچه در انجمن گفته و آموخته می‌شد، چون رازی پنهان می‌ماند و در هیچ‌جا سخنی از آن به‌میان نمی‌آمد، و بدین‌علت سکوت یا خموشی (**اِخِموثیا**) مهمترین وظیفهٔ مریدان بوده است وحفظ همین سنت سبب شده است که نوشته و اثری از خود پیثاگوراس و شاگردان دست اول وی برجای نماند. پورفوریوس در این‌باره چنین می‌نویسد:

«پس ازاین، شهرت وی فزونی گرفت و شاگردان بسیاری در خود شهر (کروتون) نه تنها ازمردان، بلکه همچنین از زنان‌که یکی ازآنان به‌نام **ثِئانو** بسیار مشهور شد، و بسیاری از پادشاهان و فرمانروایان در نواحی غیر یونانی‌به دست‌آورد. آنچه وی به‌همنشینان‌خودمی‌گفت، هیچکس نمی‌تواند به‌یقین بگوید چیست، زیرا سکوت درمیان ایشان از نوع عادی نبود.»[1] یامبلیخوس نیز دربارهٔ زندگی‌پیثاگوراس به‌همین نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: «دقت پاسداری ایشان شگفت انگیز است، زیرا در این همه نسلها به نظر می‌رسدکه هیچکس هرگز به یادداشتهایی از پیثاگوریان پیش از زمان فیلولائوس برنخورده است.»[2]

بدین سان، از تعالیم سرّی انجمن پیثاگوراس و آثار خود وی چیزی در دست نداریم. اما پورفوریوس، به دنبال جمله‌ای که دربالا نقل شد، اصول عقاید دینی ایشان را این‌گونه خلاصه می‌کند: «باوجود این، پیش ازهمه این‌نکته‌ها به طورکلی، شهرت یافته است. نخست اینکه وی می‌گوید روح نامیراست و به شکلهای انواع دیگرجانداران دگرگون می‌شود. همچنین حوادث در دوره‌هایی

۱) پورفوریوس: *Vita Pyth.* ۱۹ = دیلز ۱٤A۸ ۲) یامبلیخوس *V. P.* ۱۹۹ = دیلز ۱٤A۱۷

معین‌دوباره روی‌می‌دهند وهیچ‌چیز به‌طور مطلق‌تازه‌نیست واینکه‌همهٔ پدیده‌های جاندار باید خویشاوند هم‌باشند.» از این‌گزارش و مانندهای‌آن می‌توان استنباط کردکه پیثاگوراس، اصولی را،کم و بیش همانند عقایدی‌که درمیان قومها و ملتهای دیگریافت می‌شود، تعلیم می‌داده است . وی معتقد بوده است که همهٔ جانداران از یك خانواده‌اند، و روح آدمی نیز یکی از شکلهای زندگی است که شکلهای دیگرآن را درجانداران دیگر می‌توان یافت . اما روح آدمی مرگ‌ناپذیر است و پس از مرگ انسان درقالب جانداران دیگر دوباره پدید می‌آید و بدین سان وی معتقد به (تناسخ) و دیگر شکلی (یا دگردیسی) روح بوده است که دربارهٔ آن بیشتر سخن خواهیم گفت . وجود این عقاید را در میان پیثاگوریان ، شرایط و مقررات دیگری که در میان آنان مرسوم بوده است و به آنها اشاره خواهیم کرد ، تأیید می‌کنند . بـر پایهٔ این عقاید، جانداری را نباید بیجان کرد . تیمایوس حکایت می‌کند که پیثاگوراس، هنگامی‌که می‌خواست در شهر دِلوس **Delos** برای خدایان قربانی کند، به قربانگاه‌آپولوی بزرگ رفت که درآنجا تنها چیزهایی راکه مستلزم خونریزی یا بیجان کردن حیوانی نبود، نذر می‌کردند.[1]

اصل بسیار مهم دیگری‌که بنابر نویسندگان عقاید، رعایت آن برمریدان ووابستگان به‌فرقهٔ پیثاگوراس واجب‌بود، **پرهیز** (ἀπέχεσθαι) **(آپخِسثای)** بوده‌است، یعنی‌خودداری‌ازخوردن وآشامیدن‌برخی چیزها یاتماس باآنهاوانجام دادن برخی کارها. البته با اطمینان نمی‌توان‌گفت که کدام یك از این «ممنوعات یا محرمات » زاییدهٔ اندیشهٔ خود پیثا گوراس بوده است و کدامیك ، بعدها ، در میان پیروان‌وشاگردانش ساخته‌شده‌است. امابیشك، اصول‌آنهارا بایدازخوداستاد دانست. مادراینجا برخی‌ازدستورها ومقررات مربوط به‌چیزهای‌ممنوع را درمیان پیروان‌پیثاگوراس از دیوژنس‌لائِرتیوس ، یامبلیخوس و پورفوریوس‌نقل می‌کنیم:

---

۱) دیوژنس: کتاب ۸ـ ۱۳

« نه‌تنها پرهیز از خوردن جانداران، بلکه هرگز نزدیک نشدن به قصابان و شکارچیان. »[1]

« برتر از هرچیز دیگر، وی خوردن یك نوع ماهی و پرندهٔ طرقه را ممنوع کرد، و پرهیز از خوردن دل و لوبیا را بر آن افزود وچنانکه ارسطو می‌گوید، حتی از سرخ ماهی و شکمبه... او همیشه چیزهای غیر جاندار را نذر می‌کرد. »[2]

اما چیزهایی که پیثاگوراس بر مریدانش ممنوع کرده بود، یامبلیخوس بسیاری را در کتاب خود نقل می‌کند و ما از آن میان، برای نشان دادن چگونگی وخصوصیت زندگی و مقررات انجمن دینی او، چند نمونه را می‌آوریم.

۱ـ هنگامی که به معبد بیرون می‌شوی، نخست عبادت کن، و درراه نه چیزی بگو و نه کاری کن که با زندگی روزانه‌ات پیوسته باشد.
۲ـ در سفر نه داخل معبد شو و نه اصلا عبادت کن، حتی اگر هم درست از در پرستشگاه بگذری.
۳ـ نذر و عبادت را هردو با پای بی‌کفش کن.
٤ـ زبانت را نگه‌دار و از خدایان پیروی کن.
٥ـ خروس را پرورش بده اما آن را قربانی مکن، زیرا وقف ماه و خورشید است.
٦ـ مگذار پرستوها در سقف خانه‌ات آشیانه کنند.
۷ـ در کنار چراغ به آینه نگاه مکن.
۸ـ هیچ چیز شگفت‌انگیز را دربارهٔ خدایان یا عقاید دینی منکر مشو.

---

۱) پورفوریوس: .V. P، ۷ = دیلز ۱٤A۹   ۲) دیوژنس: کتاب ۸ـ۱۹

۹- از شادی و خندهٔ جلوگیری‌ناپذیر خودداری‌کن.
۱۰- دل را نخور.
۱۱- از خوردن لوبیا خودداری‌کن.
۱۲- از خوردن جانداران بپرهیز.[1]

بر روی‌هم می‌توان دریافت که منظور و هدف نهایی از اینگونه‌پرهیزهای صوفیانه، پاك‌کردن و پالودن تن و روان از چیزهایی‌است‌که زندگی‌مرید را آلوده می‌کنند. یکی‌ازهسته‌های‌اساسی‌شیوهٔ دینی‌پیثاگوراس، مفهوم پالایش یا تزکیه است که آن‌را کاثارسیس (καθαρσις) می‌نامیده‌اند، و بنا بر اطلاعاتی که ما از نویسندگان در دست داریم، وی به این نکته اهمیت اساسی می‌داده است. تمامی این مقدمات و خودداریها و پرهیزها برای این بوده است که‌آدمی خود را برای دست یافتن به‌یك زندگی برتر، پاکتر و بگوییم روحانیتر آماده سازد، و بدین علت باید از هرچیزی که تن و روان را، آلوده می‌کند بپرهیزد. این نکته را دیوژنس، به‌این نحو خلاصه‌می‌کند: «طهارت به‌وسیلهٔ پاکیزه‌کردن، استحمام و آب پاشیدن انجام می‌گیرد و پاك نگه‌داشتن خود ازمراسم تدفین وزناشویی و هرگونه آلودگی، وپرهیز ازخوردن‌گوشت حیوانات‌کشته‌شده یا مرده، وسرخ ماهی وتخم مرغ وجانوران تخم‌گذار ولوبیا وچیزهای‌دیگری‌که‌برای‌کسانی‌که مراسم مقدس مریدی و پذیرفتگی را انجام می‌دهند، توصیه شده است.»[2] البته مانند این پرهیزها را، در نحلهٔ دینی اورفیك نیز در یونان می‌یابیم، و بعضی از محققان کوشیده‌اندکه تأثیر اورفیسم را برمقررات وشیوهٔ دینی پیثاگوراس نشان دهند. اما ریشهٔ این‌گونه چیزها در جهان‌بسیارکهن بوده است. از این گذشته، جهان‌بینیهای

---

۱) یامبلیخوس: *Protr.* ،۲۱ = دیلز ۶C ۵۸ ۲) دیوژنس: کتاب ۸ - ۳۳

عرفانی، در هرسرزمینی و در هر دوران وجود داشته است و دارد. در دورانها و مراحلی از تاریخ که آدمیان از نابسامانی و آشفتگی هراس‌انگیز زندگی روزانهٔ فردی و اجتماعی خود خسته و نومید می‌شوند، روی از هر چه دنیایی و زمینی است می‌گردانند، از جهان بیرون به‌جهان درون خود روی می‌آورند و در آنجا پناهگاهی می‌جویند. ما دیدیم‌که پیثاگوراس چگونه از آشفتگی و تنگی‌زندگی اجتماعی و سیاسی زادگاه خود ساموس، خسته و بیزار شد و به کروتون در جنوب ایتالیا پناه آورد و درآنجا مکتب علمی و انجمن دینی خود را بنیادنهاد. اکنون ببینیم سرانجام کار او به‌کجاکشید.

پیثاگوراس، چنانکه اشاره‌کردیم، در کروتون، شهرت‌فراوان به‌دست‌آورد و برای آن شهر و مستعمرات دیگر یونانی در ایتالیا، قوانینی برای زندگی اجتماعی و سیاسی نهاد. بعضی از مورخان چنین وانمود کرده‌اند که پیثاگوراس با دموکراسی ایونیا و از جمله ساموس در زیر فرمانروایی **پولیکراتس** مخالف بود و بدین‌علت به کروتون رفت و در آنجا اشرافان و بزرگزادگان را گردآورد. اما نباید فراموش کرد که واژهٔ **آریستوکراسی** که در متن گزارش دیوژنس دیدیم به معنی معمولی کلمه یعنی فرمانروایی اشراف به‌کار نرفته است، بلکه به آن معناست که سقراط آن را در کتاب جمهوری افلاطون به‌کار برده است، یعنی فرمانروایی داناترین و شایسته‌ترین افراد. پیثاگوراس و شاگردان و پیروانش، در کروتون، آگاهترین وآماده‌ترین مردم برای رهبری‌کارهای سیاسی واجتماعی بوده‌اند.

به‌هرحال پس‌از بیست‌سال‌که پیثاگوراس در شهرکروتون گذرانید وانجمن دینی و مکتب علمی وی، روزافزون شهرت و نفوذ می‌یافت، همانگونه‌که سنت و ناموس زندگی اجتماعی است، دشمنان و مخالفانی نیز پدید آمدند و سرانجام در کروتون، شورشی برضد وی و پیروانش برخاست. مردی به‌نام **کولون** (یاکیلون

(Kulōn که به‌گواهی یامبلیخوس،[1] یکی از ممتازترین مردان کروتون از لحاظ خانواده، نسب، شهرت و ثروت بوده است، رهبر این شورش شد و پیثاگوراس ناگزیر شد که از آنجا به شهر نزدیکی به نام متاپونتیون Metapontion مهاجرت کند. این به سال ۵۱۰ پیش از میلاد بوده است و گفته می‌شود که وی در این‌شهر بقیهٔ عمر خود را گذراند و در همانجا در گذشت. سال مرگ وی به دقت معلوم نیست. اما دیوژنس می‌نویسد که اکثر مورخان می‌گویند که وی نود سال زیسته بود.[2] وبدین سان سال مرگ وی‌را می‌توان درحد میان سالهای ۴۸۲ و ۴۹۰ پیش از میلاد قرارداد. اماشورش برضد پیروان پیثاگوراس همچنان ادامه یافت وگفته می‌شود که سرانجام کولون در کروتون، جایگاه انجمن پیثاگوریان را که خانهٔ پهلوانی به نام میلو Milo بود آتش زد، بسیاری از شاگردان و مریدان سوختند و تنها دو نفر از ایشان به نام آرخیپوس Arxippos و لوسیسLusis جان بدر بردندوگریختند. تعیین‌تاریخ‌این‌حوادث‌ممکن‌نیست و بنابرگزارش پولیبیوس[3] مورخ بزرگ یونانی، مدتها در شهرهای مهاجرنشین ایتالیا و نیز یونان بزرگ، انجمنهای پیثاگوریان به نام سونِدْریا Sunédria به‌آتش‌کشیده می‌شد و پیروان آنها پیگرد و آزار می‌شده‌اند. اگر نخواهیم بپذیریم که پیثاگوراس شخصاً از هواداران آریستوکراسی بوده و بنا براین دشمنی و مخالفت یونانیان دموکرات را برمی‌انگیخته است [اما درشیوهٔ زندگی ومقررات وتعالیم فرقهٔ اوهیچ‌نکته‌ای نمی‌توان یافت‌که بامنافع‌یافلسفهٔ سیاسی‌آریستوکراتهای یونان‌کمترین‌هماهنگی داشته باشد] باید نکتهٔ دیگری را بپذیریم و آن این است که در سدهٔ ششم پیش

۱) یامبلیخوس، *Vita Pyth.* ۲۴۸=دیلز ۱۴A۱۶ ۲) دیوژنس: کتاب ۸–۴۴

۳) Polybios یکی‌از‌بزرگترین مورخان‌یونان (۲۰۴–۱۲۲ پ. م.) از شهر **مگالوپولیس** و مؤلف تاریخ عمومی در چهل‌کتاب که برخی از آنها باقی مانده است. کتاب ۲–۳۹ =دیلز ۱۴A۱۶

از میلاد در یونان، زندگی افراد ساکن یك شهر، هماهنگی خاصی با آئینها، قوانین و رسوم آن اجتماع طلب می‌کرده‌است، که می‌توان گفت، با شیوهٔ زندگی پیثاگوراس و پیروانش و پیوند خاص آنان و دلبستگی به زندگی معنوی و فردی خود و بی اعتنایی به‌قراردادها و آئینهای اکثریت جامعه،آشتی‌ناپذیر بوده است. از سوی دیگر می‌توان حدس زد که تشخص و امتیازی که پیثاگوریان به‌زندگی ظاهری و معنوی خود می‌داده‌اند، می‌توانسته است پناهگاهی برای وابستگان‌به طبقهٔ اشراف آن زمان بوده باشدکه درنبرد با هواداران دموکراسی‌شکست‌خورده بودند، وبدین‌علت‌یونانیان دموکرات‌منش باانجمن پیثاگوراس و پیروان وعقاید و شیوهٔ زندگی ایشان نیز به دشمنی برانگیخته شده بودند.

مرد دانش. تاکنون آنچه دربارهٔ این فیلسوف دانستیم، چیزی نشان نمی‌دهد که بتوان وی‌را یکی از بزرگترین دانشمندان جهان باستان‌بشمارآورد. اما درست بزرگی این مرد در همینجاست! پایه گذار یك آئین و دین عرفانی و اسرارآمیز، در عین حال رهبر یك جنبش فلسفی و علمی و پدیدآورندهٔ نظریات و قواعد ریاضی، هندسی، موسیقی و پزشکی نیز بوده است. اشاره به‌این نکته می‌تواند پرتوی تازه برماهیت‌جنبش‌دینی پیثاگوراس‌بیفکند واکنون ما با تفصیل بیشتر این نکته را روشنتر می‌کنیم.

دیوژنس لائرتیوس، چنانکه پیش از این نیز، درآغاز این‌کتاب اشاره‌شد، می‌نویسد که پیثاگوراس نخستین مردی‌بود که خود را فیلوسوفوس نامید به جای سوفوس که در یونان‌به معنای‌مردخردمند ودانابوده‌است،درحالی‌که فیلوسوفوس، چنانکه می‌دانیم به‌معنای دوستدار دانایی‌است، یعنی‌کوشش و تلاش در راه‌حصول دانایی. بنا بر این، مردم زمان‌این‌عنوانی راکه‌پیثاگوراس‌به خود داده بود، نشانهٔ فروتنی دانستند، اماهگل‌از این‌مفهوم تعبیر زیبایی می‌کند ومی‌نویسد: «سوفوس درعین‌حال به معنای مرد خردمندی است که همچنین اهل عمل است، اما نه تنها

به سود خودش ، زیرا این کار مستلزم دانایی نیست ، با توجه به اینکه هر مرد صمیمی اخلاقی آنچه را که از دیدگاه وی بهترین است انجام می‌دهد . پس واژهٔ فیلوسوفوس ، مخصوصاً بیشتر از همه‌معنای ضد شرکت کردن در مسائل عملی یعنی کارهای عمومی را می‌دهد. فلسفه‌بدین سان دوست داشتن دانایی ، به‌عنوان چیزی که‌انسان برای به‌دست‌آوردن‌آن دست به‌کار می‌شودنیست؛ یك تمنای‌انجام ناشده نیست . فیلوسوفوس یعنی مردی‌که پیوند او با حکمت این است که‌آن‌را مقصود خود قرار می‌دهد و این رابطه عبارت است از تفکر.»[1] پیثاگوراس خود را مردی نامیدکه درواقع درجستجوی دانایی‌است و این‌را چون پیشه‌ای‌درزندگی‌برگزید. از سوی دیگر گزارش‌دیگری از دیوژنس دربارهٔ پیثاگوراس‌دیده می‌شودکه قبلا آن‌راآورده بودیم ومی گوید: « وی زندگی را به‌جشنی همگانی همانند می‌کرد، که گروهی به آنجا برای رقابت و به‌دست آوردن جایزه می‌روند و گروهی نیز برای داد وستد . اما بهترین آنان تماشاگرانند. به همین سان ، در زندگی نیز ، مردمانی برده‌منش‌زاییده می‌شوندکه به‌شکار شهرت وسود می‌روند، امافیلسوفان درجستجوی حقیقت‌اند.»[2] بنا براین ، اصول دینی پیثاگوراس برای او ، از فلسفه یعنی جستجوی حقیقت ازراه مشاهده یا تماشا (**تئوریا**) ، جدانبوده است. فلسفه برای او ، همان‌گونه که افلاطون اشاره می‌کند ، یك « شیوهٔ زندگی » است ، یك زندگی‌که هدف آن‌پاك‌کردن روح وپالایش‌آن ازآلودگیهاست، چنین روش‌زندگی همان دانش‌است. دانش نیزبه‌نوبهٔ‌خود، بایدآدمی را از اسارت پلیدیهاو ناپاکیهای فکری و روحی نجات دهد، به وی‌آرامش بخشد و او را از نگرانیها وهراسهای مرگ و زندگی آزاد کند . بدین سان پیثاگوراس پژوهش علمی وکاوش فلسفی را از هدفهای سودجویانه و ناپایدار آزاد کرد و به دانش ارزشی اصیل ومعنوی

---

۱) هگل: سخنرانیهایی دربارهٔ تاریخ‌فلسفه *Vorlesungen ueber die G. d. .Ph.* چاپ ۱۹۴۰. جلدیکم، ص۱۹۹

۲) دیوژنس ، کتاب ۸ـب۸

و انسانی بخشید و آن را وسیله‌ای برای پرورش روح و تکامل قرار داد، چنانکه **پروکلوس** در تفسیر خود بر کتاب اول اوکلیدس می‌نویسد[1]: «بدین‌سان پیثاگوراس فلسفهٔ هندسه را به شکل یك پرورش آزادمنشانه درآورد به وسیلهٔ دنبال‌کردن سرچشمه‌های آن در نواحی برتر واقعیت.» این گرایش فکری درست زاییدهٔ شرایط زندگی اجتماعی یونان در آن دوران است. استقلال مطلق کار فکری در برابر کارهای دیگر.

۱ـ ریاضیات

نظریهٔ عدد. در تاریخ فلسفه و علم، پیثاگوراس و پیروان وی، به‌عنوان بنیانگذاران نظریات نو در ریاضیات، هندسه و نیز هماهنگی آوازها (**هارمونیکه**)، یا موسیقی شناخته شده‌اند، و در این میان نظریات ایشان بویژه دربارهٔ دانش اعداد (Ἀριθμητική) (آریثمتیکه) و هندسه رنگ ابدیت به نام پیثاگوراس داده است. اما از سوی دیگر آنچه ما دربارهٔ نظریات ریاضی و علمی وی می‌دانیم از کهنترین منابعی مانند آثار ارسطو به ما رسیده است و محققان و نویسندگان بعدی نیز، همان گفته‌های ارسطو را با اندکی تغییر، حذف یا افزودن چیزهای دیگر نقل کرده‌اند و از آنجاکه گویند پیثاگوراس شخصاً نوشته‌ای بر جای نگذارده است[2]، تعیین و تشخیص اینکه درمیان انبوهی از نظریات و عقاید فرآوردهٔ مکتب پیثاگوری، کدامیك مستقیماً زاییدهٔ اندیشهٔ خود پیثاگوراس و کدامیك گسترش هسته‌های اساسی تعالیم و نظریات وی به‌وسیلهٔ شاگردان و پیروانش طی چندین

---

۱) پروکلوس: *In Euclidem Commentarium* چاپ **G. Friedlein** لایپزیك ۱۸۷۳، ص ۶۵ = دیلز ۱۴A۶a

۲) البته دیوژنس چندین کتاب به وی نسبت می‌دهد، ولی صحت این انتساب به‌هیچ روی مسلم نیست و داستانهایی که خود وی نقل می‌کند مؤید این تردید است. کتاب ۸ـب ۷ و ۴۲

نسل پس از اوست، کاری بسیار دشوار و شاید ناممکن است، اما یك نکته را تقریباً با اطمینان می‌توان گفت و آن این است که هسته‌های اساسی آنچه که به نام عقاید پیثاگوریان معروف شده است، به خود استاد بازمی‌گردد. نخستین کسانی که نظریات پیثاگوراس را به تفصیل بیان کرده‌اند، چنانکه پیش از این اشاره کردیم نخست خود افلاطون و بویژه ارسطو بوده‌اند. این هردو نفر همواره به‌جای ذکر نام پیثاگوراس و عقاید شخصی وی اشاره به پیروان و وابستگان بـه مکتب او می‌کنند. مثلا افلاطون، در نوشته‌های خود، به نام پیثاگوراس فقط یك‌بار، در کتاب جمهوری اشاره می‌کند (A ۶۰۰) و در جاهای دیگر کلماتی مانند «اصل پیثاگوری» یا «پیثاگوریان» به‌کارمی‌برد. اماارسطودر به‌کار بردن کلمهٔ پیثاگوراس به آن اندازه بخل نمی‌ورزد، ولی دربسیاری موارد کلماتی را مانند «پیروان مکتب ایتالیا» (hoi Italikoi) یا «کسانی که پیثاگوریان نامیده می‌شوند» به کار می‌برد. بدین سان در میان نخستین گزارشهایی که از اصول عقاید و نظـریات پیثاگوریان به ما رسیده است، نوشتهٔ ارسطو را در این زمینه می‌توان یکـی از جامعترین آنها دانست، هرچند وی این کوشش را به‌کار نبرده است که نظریات خود پیثاگوراس وشاگردان دست‌اول و بلافصل وی رااز گسترشهای بعدی آنها جداکند. از آنجاکه این گزارش اصول عقایدو نظریات پیثاگوراس و پیثاگوریان را به اختصار و همه جانبه دربردارد، شایسته است که در اینجا نقل شود، تاسپس بتوانیم، دربارهٔ هریك ازجنبه‌های فلسفهٔ پیثاگوراس جداگانه گفتگوکنیم. ارسطوچنین می‌نویسد:[1]

«در همین زمان و حتی پیش از آن، کسانی که پیثاگوریان خوانده می‌شدند، به ریاضیات پرداختند و نخستین کسانی بودند که آن را به پیش راندند، و چون در آن پرورش یافته بودند، پنداشتند که اصلهای آن،

۱) ارسطو: متافیزیك ۲۳ b ۹۸۵، ۵ A

اصلهای همهٔ هستنده هاست . و از آنجا که در میان این اصلها ، عددها ($οἱ$ $ἀριθμοί$) (هوی آریثموی) بالطبع چیزهای نخست‌اند، و پنداشتند که در اعداد بسی بیشتر از در آتش و خاك و آب همانندیهای بسیار با چیزهایی که هستند و به هستی می‌آیند ، می‌توان دید (چنین و چنان حالتی در اعداد ، عدالت، چنین و چنان حالتی ، روح و عقل و چنین و چنان حالتی فرصت مناسب است ، و به همین سان چیزهای دیگر)[1] ، و نیز چون دیدند که خصوصیات و نسبتهای گامهای موسیقی در اعداد بیان‌پذیرند ، و از آنجاکه همهٔ چیزهای دیگر چنین به‌نظر می‌رسیدند که درماهیت کلّیشان همانند اعدادند وعددها در تمامی طبیعت چیزهای نخستین‌اند، ایشان تصورکردند که عناصر اعداد، عناصرهمه چیزاند، و همهٔ کیهان یك هماهنگی موسیقی (هارمونیا) و عدد است . و هر گونه همانندیهایی راکه می‌توانستند در میان اعداد و هماهنگیهای موسیقی با خصوصیات و حدود کیهان و همهٔ نظام جهانی ، نشان دهند ، همه را گرد آوردند و برهم نهادند. اگرهم در جایی نقصانی بود، شتابان‌چیزی می‌افزودند تا شیوهٔ کار خود را کامل و یکپارچه سازند. مثلا چون عدد ده ($δεκάς$) (دِکاس) تصور می‌شودکه کامل است و همهٔ طبیعت اعداد را در بردارد، ایشان‌می‌گویند اجرامی‌که درآسمان درچرخشند ده‌اند، اما چون آنچه پدیدارند تنها نُه‌تاست[2]، یك دهمی یعنی « ضد زمین » ($ἀντίχθονα$)(آنتی خثونا)را ساختند. من این موضوع را درجای

---

۱) اشاره به این است که پیتاگوریان این‌چیزها را عین اعداد می‌دانستند و مثلا عدالت=٤ یعنی نخستین عدد مربع و روح یا عقل=۱ و فرصت مناسب=۷ تلقی می‌شده است .

۲) یعنی زمین ، خورشید، ماه، پنج‌سیاره(زهره، مشتری،مریخ، عطارد، زحل) و فلك‌ستارگان ثابت .

دیگر با تفصیل بیشتر بیان کرده‌ام ...[1]

« پس آشکاراست که ایشان عدد را اصل نخستین (آرخه) می‌شمردند، هم به عنوان مادهٔ اشیاء (ὕλη) (هوله یا به قول عربها هیولی) وهم به عنوان خصوصیات و وضعهای آنها، بنابراین نخستین عناصر عدد، زوج (ἄρτιον) است وفرد (περιττόν) و از این دو، اولی محدود (پِپِراسمِنون) و دیگری نامحدود (آپایرون) و یك شامل هردوی آنهاست (زیرا هم زوج است وهم فرد)[2]، هرعددی از یك پدید می‌آید، وهمهٔ جهان، چنانکه گفته‌شد، از اعداد است.

▪ دیگران از همینها (پیثاگوریان) می‌گویند که ده اصل نخستین وجود دارند که آنهارا در یك ردیف برابر هم بر می‌شمرند:

حد و نامحدود. فرد و زوج، واحد و کثرت، راست و چپ، نر و ماده، متحرك و ساکن، راست و خمیده، روشنایی و تاریکی، نیك و بد، چهارگوش و مستطیل.»

بنابراین گزارش پیثاگوراس و گروهی که به‌نام پیثاگوریان مشهور بوده‌اند، خود را وقف دانش اعداد وریاضیات کرده بودند و در نتیجه عدد (آریثموس) برای ایشان اصل نخستین (آرخه) همه‌چیز وعلت مادی وصوری تمامی پدیده‌های هستی بوده است. از سوی دیگر تظاهر هستی همواره به شکل اضداد است (حد و نامحدود) و بدین‌سان به‌نظر ارسطو، اصل پیثاگوریان بردوگانگی قرار دارد،

---

۱) ارسطو دراینجا اشاره به‌نوشتهٔ‌گم شده‌اش می‌کند به‌نام «دربارهٔ پیثاگوریان» که متأسفانه چیزی ازآن در دست نیست. ۲) یا به این علت که با افزودن یك، هر عدد فردی زوج می‌شود و هرزوجی فرد (بنا برتفسیر اسکندر افرودیسی) یا به علت اینکه پیثاگوریان یك‌را اصل اعداد زوج و فرد هردو می‌دانستند.

چنانکه وی به‌دنبال آنچه در بالاگزارش دادیم می‌نویسد:[1] «اما پیثاگوریان نیز در حالی‌که از دو اصل نخستین سخن گفتند، این را نیز افزودند که مخصوص خود ایشان است. آنان معتقد نبودند که محدود و نامحدود دو ماهیت مختلفند مانند آتش یاخاك یاچیزهای دیگرازاین‌نوع، بلکه‌خود نامحدود وخود واحد،ماهیت چیزهایی هستند که محمول آنها قرار می‌گیرند، وبدین علت است‌که عدد ماهیت همه چیز است.»، و بدین سان به قول ارسطو، اضداد ($\tau\alpha\ \grave{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\alpha$) (تاإناتیا) برای پیثاگوریان اصلهای نخستین همه چیزند.[2] پس‌حد و نامحدود دو اصلی‌است‌که بقیهٔ‌ارقام جدول اضدادکه دربالادیدیم درواقع‌مظاهرمختلف‌آن‌دو درزمینه‌های دیگراست. مثلا اصل حدّ، درزمینهٔ خاص‌خود به شکل‌فرد، وحدت، سکون، نیکی، روشنایی، ومانندآنها نشان داده می‌شود و اصل نامحدود به‌صورت اضداد آنها تظاهر می‌کند.

اکنون که مختصراً دانسته شد که پیثاگوریان عدد را اصل نخستین اشیاء می‌دانند، باید دید مفهوم عددنزد ایشان چه بوده است و ایشان اعداد راچگونه نشان می‌داده‌اند. درزمان پیثاگوراس، نشانهایی‌که ما امروزبرای نمایاندن‌اعداد به‌کار می‌بریم وجود نداشته‌است و یونانیان قبلا اعداد را به‌وسیلهٔ برخی حروف الفبا نشان می‌داده‌اند و مثلا حرف $\Delta=4$، $A=1$، $B=2$، $\Gamma=3$، $I=10$ و $IA=11$ بوده است. اما نخستین پیثاگوریان برای نشان دادن اعداد، شیوهٔ دیگری را پذیرفتند و چون نشانه‌های حروف الفبا به‌منظور عملیات حساب مناسب نبود، نقطه‌هایی‌را برای‌نشان‌دادن اعداد به‌کارمی‌بردندکه نمونه‌های‌آن‌را امروز می‌توان در مهره‌های طاس یا دومینو یافت. اما خود این‌نقطه‌ها نمایندهٔ سنگریزه‌هایی بودند ($\psi\tilde{\eta}\varphi o\iota$) (پْسِفوی) که در زمانهای پیش برای شمارش

---

۱) متافیزیك a ۹۸۷، Ao

۲) متافیزیك b ۹۸۶، Ao.

به‌کار می‌رفته است. پیثاگوریان اکنون آمدند و با به‌کار بردن این نقطه‌ها، اعداد را نشان‌دادند واز سوی دیگر ازمجموعه‌هایی از اعداد شکلهایی (σχηματα) (اِسخِماتا) پدید آوردند که ویژهٔ مکتب ایشان است و از آنها استنتاجهای فلسفی شگفت‌انگیزی کرده‌اند.

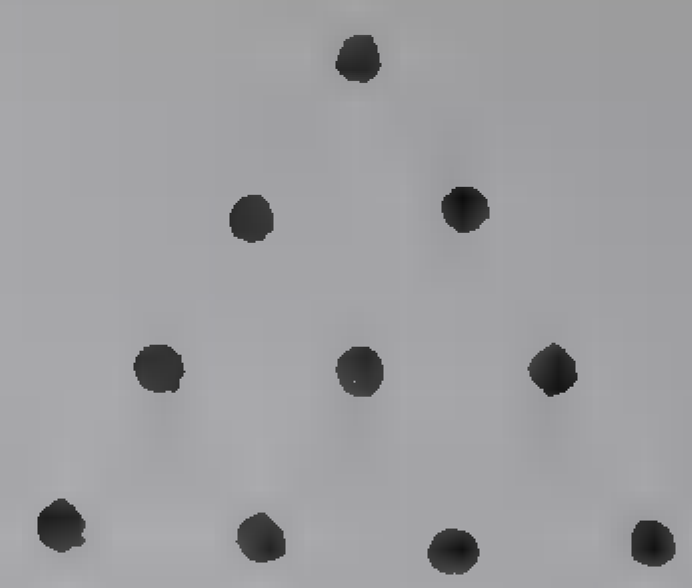
نخستین چیزی که باید در اینجا گفته شود، اهمیتی است که پیثاگوراس و پیروان وی به‌عدد چهار و سپس عدد ده (دِکاس) می‌داده‌اند و توضیح این نکته‌را نزد یکی از نویسندگان عقاید فیلسوفان این‌گونه می‌یابیم: «ده عین طبیعت عدداست. همهٔ یونانیان و غیر یونانیان یکسان تا ده‌می‌شمارند و سپس باردیگر به‌واحد باز می‌گردند. پیثاگوراس می‌گوید که نیروی عدد ده در عدد چهار یعنی تِتْراد (τετράδ) جای دارد. علت آن این است که اگر انسان از واحد آغاز کند و اعداد دنبال آن‌را تا چهار بیفزاید عدد ده کامل به دست می‌آید، و اگر انسان از تتراد تجاوز کند، از ده نیز تجاوز خواهد کرد. یعنی اگر انسان یك را وضع کند، دو را بر آن بیفزاید و سپس سه و چهار را، عددکامل‌ده به‌دست‌خواهد آمد. بدین‌سان که‌عدد برحسب‌واحد در ده، اما بالقوه‌درعدد چهارجای‌دارد. و بدین‌سان پیثاگوریان تتراد را به عنوان‌بزرگترین سوگندخود پیش‌می‌کشیدند و می‌گفتند: «نی، سوگند به آن‌کسی که به سردودمان ما تِتراکتوس[1] (τετρακτύς) را بخشیده است که در خود سرچشمه و ریشهٔ طبیعت جاویدان را داراست.»[2]

بدین‌سان‌می‌بینیم که‌مفهوم تتراکتوس و نام و تفسیر آن به‌خودپیثاگوراس برمی‌گردد، و پیثاگوریان آن‌را مقدس می‌شمردند و به آن سوگند یاد می‌کردند. پیثاگوریان (و به احتمال قوی خود پیثاگوراس نیز) این تتراکتوس را در شکل یك مثلث متساوی‌الساقین بدین‌گونه نشان می‌داده‌اند:

---

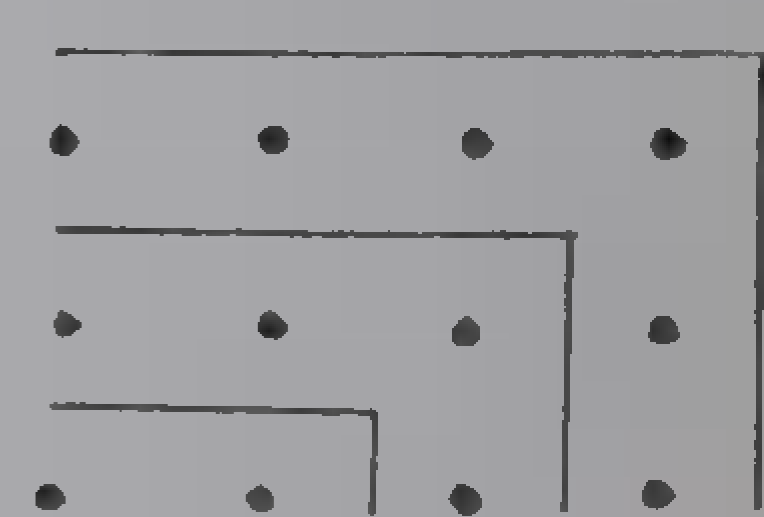
۱) تتراکتوس نامی است که پیثاگوریان به‌عدد ده داده بودند که از نخستین چهار عدد اصلی ترکیب می‌شده است زیرا ۱۰ = ۴ + ۳ + ۲ + ۱ وآن‌کاملترین عدد بشمار می‌رود.

۲) آیتیوس: کتاب اول، ۸، ۳ = دیلز ۵۸ B۱۵

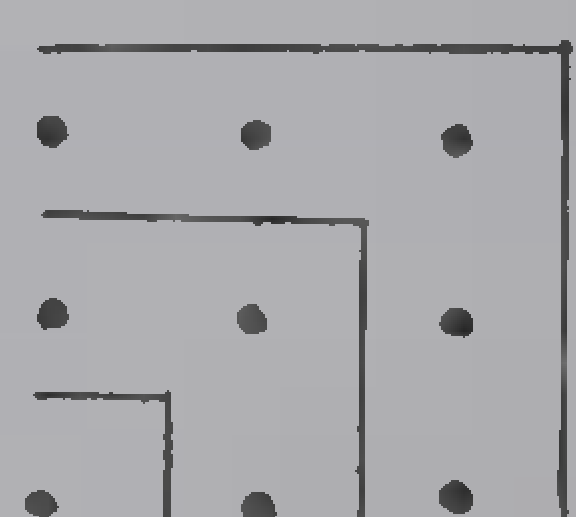


چنانکه دراین شکل دیده می‌شود، عدد ده در مثلثی دارای چهار ردیف از اعداد نشان داده‌شده است بدین‌معنی که ۱۰=٤+۳+۲+۱ . بنابراین ، پیثاگوریان اینهارا اعدادمثلث می‌نامیدند .

از نظر پیثاگوریان ، تقسیم اعداد به فرد و زوج نیز ، انگیزهٔ پدیدآمدن دوشکل دیگر از اعداد شده بود . چنانکه در جدول اضداد ، در گزارش ارسطو دیدیم، فرد در برابر زوج قرار داده شده بود . اکنون پیثاگوریان دریافتند که اگر از یك سو اعداد فرد را هریك به شکل نقطه‌هایی در درون یك گنومون (γνωμων) یا زاویه جای دهیم ، اعداد مربع تشکیل می‌شود و از سوی دیگر ، چون اعداد زوج را به همان نحو در زاویه‌ای قرار دهیم اعداد مستطیل پدید می‌آید . چنانکه در این دو شکل دیده می‌شود :



اعداد مُستَطیل



اعداد مُرَبّع

هریك ازاین اشکال را می‌توان با افزودن زوایای بیشتری تابی‌پایان ادامه داد. در (شکل ۱) که زاویه‌ای دور یك گذاشته شده وآن‌را محدود کرده است ، افزودن زوایای دیگر ، سلسلهٔ اعداد فرد را نشان می‌دهد، و در(شکل ۲) به‌همان

شیوه سلسلهٔ اعداد زوج مشخص می‌شود. اما، درحالیکه(شکل۱) با افزودن‌زوایا، همواره شکل خود را همان گونه که هست، یعنی چهار گوش با ضلعهای برابر، حفظ می‌کند، (شکل ۲) برعکس با افزودن هرزاویه‌ای، طولش نسبت به‌عرضش تغییر می‌کند و بیشتر می‌شود. بدین سان می‌بینیم که ارسطو در این زمینه می‌نویسد[۱]: «پیثاگوریان نامحدود را با زوج یکی می‌دانند، زیرا اگر زوج را بگیریم و به وسیلهٔ فرد محدودکنیم، چیزهایی نامحدود به‌دست می‌دهد. نشانهٔ این نکته همان است که در مورد اعداد روی می‌دهد.»

هندسه. دیدیم که نشان دادن اعداد در شکلهایی، ناگزیر پیثاگوراس را به‌خاصیت هندسی آنها متوجه‌کرده بود. گفتیم‌که پیثاگوریان نقطه‌ها را به عنوان نمایندهٔ سنگریزه‌ها انتخاب کرده بودند و اکنون اضافه می‌کنیم که این نقطه‌ها هوروی (ὅροι)، یعنی «سنگهای مرزی» نامیده می‌شدند و محوطه‌ای‌راکه‌در آنها محدود می‌شود« میدان » (χώρα) (خورا) می‌نامیده‌اند. این اصطلاحات را می‌توان به خود پیثاگوراس بازگردانید. پیثاگوراس همچنین می‌دانسته است که باساختن‌مثلثی که نسبت‌اضلاع آن ۵، ۳،٤، است، می‌توان یك‌زاویهٔ قائمه به‌دست آورد. اما این حقیقت را قرنها پیش از آن در مشرق، بابلیان و سپس مصریان می‌دانسته‌اند. مؤلفین بعدی آن را «مثلث پیثاگوری» می‌نامیده‌اند. اما نظریه‌ای که در هندسه به نام وی معروف شده این است که در یك مثلث قائم‌الزاویه، مجذور وتر برابر است با مجموع مجذورهای دو ضلع دیگر. البته شیوهٔ اثبات آن بعدها بوسیلهٔ اوکلیدس، با نحوهٔ استدلال پیثاگوراس فرق داشته است. پروکلوس‌فیلسوف نوافلاطونی، در تفسیر خود بر کتاب اول اوکلیدس، این نکته را چنین بیان می‌کند: « در یك مثلث قائم‌الزاویه مجذور ضلع وتر برابراست‌با

---

۱) ارسطو: فیزیك ۱ a ۲۰۳، ٤ Γ

مجذورهای دو ضلعی که زاویهٔ قائمه را در بر گرفته‌اند. اگر ما بخواهیم به کسانی گوش کنیم که تاریخهای باستانی را بازگو می‌کنند، این قاعده را به پیثاگوراس باز می‌گردانند و می‌گویند که وی به افتخار این کشف خود، قربانی کرد.»[1] کشف دوم پیثاگوریان در زمینهٔ ریاضیات و هندسه که در واقع به‌زیان جهانشناسی ایشان بر پایهٔ نظریهٔ عدد انجامید، این بود که قطر یك چهارگوش با ضلع آن فاقد مقیاس مشترك یا تناسب است، و همین کشف بود که نظریهٔ اعداد اصم یا اعداد نامعقول را به دنبال آورد، بدین‌معنی که برخی مقادیر هندسی را نمی‌توان به وسیلهٔ عددهای صحیح یا کامل بیان کرد. درداستان آورده‌اند که یکی از پیثاگوریان به نام هیپاسوس که در قرن چهارم پیش از میلاد می‌زیسته است، این کشف را به نامحرمان آشکار ساخت و به کیفر این رازشکنی در دریا غرق شد![2] اما زیانی که کشف اعداد اصم یا «نامعقول» به نظریهٔ اساسی پیثاگوریان وارد ساخت، توضیحش این است که چنانکه اشاره شد و پس از این به تفصیل خواهیم دید، پیثاگوریان عدد را اصل اشیاء و همهٔ چیزها را مجموعه‌ای از اعداد می‌دانستند که آنها را به شکل نقطه‌هایی محسوس و دارای اندازه نشان می‌دادند. از سوی دیگر شمارهٔ این اعداد یا نقطه‌ها از لحاظ نظری و ذهنی محدود بوده است، و بدین‌سان اشیاء از تعداد معین و قابل شمارشی از اعداد تشکیل می‌شده‌اند. اما با کشف عدد اصم یا نامعقول این نتیجه‌گیری باطل می‌شود. مثلاً $\sqrt{2}$ یك جذر یا عدد اصم است و ایشان پس از کشف آن دیدند که این را به وسیلهٔ هیچ عددی نمی‌توان توضیح داد، و اگر قطر یك چهارگوش فاقد مقیاس مشترك با ضلع آن است، نتیجه این می‌شود که خطها تا بی‌پایان تقسیم‌پذیرند، و دراین صورت، نمی‌توان باور کرد که نقطه‌های کوچکی که نمایندهٔ اعداد بودند و اشیاء از آنها تشکیل

۱) پروکلوس. *In Eucl. Com:* ۱-۱، ۷۴=دیلز ۱۹ B ۵۸ ۲) یامبلیخوس: *Vita Pyth.* ، ۸۸=دیلز ۴ ، ۱۸

یافته است، وجود دارند، و اگر هم وجود داشته باشند، نمی‌توان آنها را با تعبیر ریاضی و عددی به تنهایی توصیف کرد.

۲- موسیقی

پژوهشها و آزمایشهای پیثاگوراس در زمینهٔ اعداد و نظریهٔ حد و نامحدود، وی را به کشفیات و مطالعات مهمی در موسیقی یا بهتر بگوییم «شناخت آوازها» راهنمایی کرد و به این نتیجه رسانید که روابط میان دانگها یا اختلاف آنها را می‌توان از لحاظ ریاضی اندازه‌گیری کرد و با نسبتهای عددی که درمیانشان وجود دارد، نشان‌داد. اکنون برای اینکه بهتر بتوانیم به شیوهٔ کار و تجربهٔ پیثاگوراس آشنا شویم، لازم است نظری به اطلاعات یونانیان از موسیقی در آن دوران بیندازیم. گفتیم پیثاگوراس نسبتهای عددی اختلاف دانگها (Intervalles) را در گامهای موسیقی کشف کرده بود. اما نکته اینجاست که آنچه یونانیان هماواز (συμφωνα) (سومفونا) می‌نامیدند، مقصود از آن درحقیقت آواز متوالی نُتها بوده است نه آواز همزمان آنها، یعنی آمدن یك آهنگ به دنبال دیگری نه آنچه که ما امروز (هماهنگی) یا هارمونی میان زهها یا سیمها می‌نامیم. هارمونیا (ἁρμονια) در یونانی نخست به اصطلاح کوك کردن ساز بوده‌است وسپس به معنی گام درموسیقی. از سوی دیگر باید خاطر نشان کرد که در زمان پیثاگوراس آلت موسیقی که لورا نامیده می‌شده است وما آن‌را چنگ می‌نامیم دارای هفت تار یا زه بوده است و زه هشتم شاید بعدها در اثر کشف پیثاگوراس بر آن افزوده شده بود. در این دستگاه همهٔ زهها طول مساوی داشته‌اند و هنگام کوك کردن آن، باکشیدن یا سست کردن زهها آواز بم یا زیر به نحو دلخواه به دست می‌آمده است، و این کار یعنی یافتن میزان آواز، تنها از راه گوش انجام می‌شده‌است. بدین سان که نخست دو زه بیرونی

را که هوپاته (ὕπατη) و نِتِه (νήτη) نام داشته‌اند، با یکدیگر از لحاظ آواز متناسب می‌کرده‌اند و سپس با زه میانی که مِسِه (μέση) نامیده می‌شد و سرانجام با زهی که درست آنسوی آن قرار داشته و پارامِسِه (παραμέση) نام داشته است، هماواز می‌ساخته‌اند. پرده‌ها یا نتهای این چهار زه را «ساکن» می‌نامیده‌اند و در هر یك از گامها یکسان به‌هم مرتبط بوده‌اند. اما پرده‌های سه‌زه دیگر (یا چهار زه دیگر در چنگك هشت‌زهی) «متحرك» بودند.

اکنون باید دید پیثاگوراس چگونه به کشف خود دست یافت. نویسندگان زندگی پیثاگوراس افسانه‌ای را به‌شکلهای گوناگون در این زمینه روایت می‌کنند، که امکان حقیقت تاریخی آن ضعیف است. از آن‌جمله شرحی است که یامبلیخوس می‌دهد که‌روزی پیثاگوراس از بازار آهنگران می‌گذشت و آوازی که از کوبش پتکها بر سندانها برمی‌خاست، نظر وی را به خودجلب‌کرد و سپس به‌وزن‌پتکها توجه‌کرد و به این نتیجه‌رسید که آوازی‌که از پتکها برمی‌خاست متناسب باوزن آنها بود. این آزمایش را سپس با رشته‌های زهی انجام داد و به‌کشفی تازه‌رسید که گفته خواهد شد. اما آنچه در این افسانه گفته شده این است‌که پیثاگوراس به اختلاف در آوازهای پتکها از راه توجه به اختلاف در وزن آنها، رسید و سپس وزنه‌هایی را از زههایی با طول مساوی آویزان کرد و از ارتعاشاتی که در آنها پدید می‌آمد، به اختلاف میان آنها دست یافت. اما این آزمایش نمی‌توانسته است فیلسوف را به چنان نتیجه‌ای برساند، بلکه وی‌را سرگردان می‌کرده‌است، زیرا تعداد ارتعاشات در یك زه کشیده شده، بستگی با وزنی‌که آن‌را می‌کشاند ندارد، بلکه متناسب با مجذور وزن آن است، و این نکته‌ای است که نه تنها پیثاگوراس، بلکه هیچیك‌از پیشینیان نمی‌دانسته‌اند. بنابراین فیلسوف بایستی به‌وسیلهٔ دیگری دست زده باشد. به‌احتمال قوی وی می‌دانسته است‌که‌آواز نتها

بستگی به‌میزان ارتعاشاتی‌دارد که با ضربه‌های‌وارد به‌هوامرتبط است. اماوسیله‌ای برای اندازه گیری این ارتعاشات نداشته است. ولی از آنجا که میزان ارتعاش دو زه همانند، تناسب معکوس با طول آنها دارد، برای وی امکان داشت‌که مسئله را از این جنبه مطالعه‌کند. خود چنگ نمی‌توانست به‌وی در این مـورد یاری کند، زیرا زههای آن دارای طول مساوی بوده است و بنابراین بایستی آزمایش خود را با زههایی دارای‌طولهای نامساوی‌انجام داده باشد، و ممکنترین وسیله‌ای که وی در اختیار داشت، آلتی دارای یک زه تنها بوده است که می‌توانستند در فواصل مختلف، آن‌را به وسیلهٔ پل متحرکی در زیر آن متوقف سازند. بدین‌سان آزمایش خود را در شکل مقایسهٔ طولها در یک زه تنها انجام داد، و سر انجام به این نتیجه رسید که اختلاف دانگهای یک پرده (آنترووالها) را می‌توان با نسبتهای عددی ساده نشان‌داد بدین‌سان:

$\longleftarrow$ ۳ : ٤ و ۲ : ۳ و ۱ : ۲

یعنی اگر چهار عدد اصلی نخست رابگیریم که با یکدیگر چنین نسبتهای عددی دارند می‌توانیم چهار نُت «ساکن» چنگ را چنین نشان دهیم : ۱۲ ۹ ۸ ٦

هوپاتِه	مِسِه	پارامِسِه	نِتِه
Mi	La	Si	Mi
۱۲	۹	۸	٦

از این‌راه می‌توان کشف پیثاگوراس‌را این‌گونه توضیح داد.[۱]

---

۱) برای توضیح کشف پیثاگوراس به نحوی که در بالا دیده می‌شود از شیوهٔ برنت‌در کتاب وی به‌نام «فلسفهٔ‌یونان ازطالس تا افلاطون» چاپ ۱۹۵۵، لندن، ص۸ـ٤٥ استفاده کرده‌ایم. سرچشمهٔ اطلاع او نیز گمان می‌کنیم نوشتهٔ سکستوس‌امپیریکوس بوده است. رجوع کنید به صفحهٔ‌بعد. همچنین‌کتاب‌بسیار سودمند اریش فرانک به‌عنوان: افلاطون‌و به‌اصطلاح پیثاگوریان *Plato und die sogennanten Pythagoreer* چاپ هاله ۱۹۲۳ ص ۱۵۰ به‌بعد.

۱ـ هنگامی که وی زهی را گرفت که طول آن دو برابر زهی بود که آواز Mi زیر می‌داد، آواز Mi بم شنیده شد (هوپاته زه بم و نته زه زیر است) این همان اختلاف دانگ (اَنتروال) است که در موسیقی جدید **اوکتاو** Octave نامیده می‌شود و یونانیان آن را دیاپاسون (δια πασῶν) می‌نامیدند و با این نسبت عددی نشان داده می‌شود: ۱ : ۲ (نسبت دو برابر).

۲ـ سپس زهی را گرفت که طول آن نصف طول زهی بود که آواز **Mi** زیر می‌داد و آواز **La** حاصل شد. این نیز همان اختلاف دانگی است که امروز پنجم نامیده می‌شود و به یونانی **دیاپنته** (δια πεντε) نام داشته است و با نسبت ۲ : ۳ نشان داده می‌شود (یعنی نسبت میان نته و مسه (نسبت یك و نیم).

۳ـ باردیگر هنگامی که زهی را گرفت که طول آن یك سوم طول زهی بود که آواز **Mi** زیر می‌داد، آواز **Si** شنیده شد. این اختلاف دانگ را ما امروز **چهارم** می‌نامیم و یونانیان **دیاتسارون** (δια τεσσάρων) می‌نامیدند و به وسیلهٔ نسبت عددی ۳:۴ نشان داده می‌شود (نسبت یك و یك سوم) یعنی نسبت میان هوپاته و مسه.

ما توضیح بیشتر و دقیقتری از نظریهٔ هارمونیا را نزد پیثاگوریان در نوشتهٔ **سکستوس امپیریکوس**[1] این گونه می‌یابیم: «ایشان عقیده دارند که هارمونیای کامل شامل سه هماوازی (سومفونیا) می‌باشد: **چهارم** (دیاتسارون) و **پنجم** (دیاپنته) و **اوکتاو** (دیاپاسون). بدین سان که چهارم دارای نسبت یک و یک سوم (اپیتریتوس) یعنی

---

۱) Sextos Empiricos پزشك و فیلسوف یونانی در حدود ۲۰۰ تا ۲۵۰ میلادی که در روم، اسکندریه و آتن زندگی می‌کرده است. بزرگترین نمایندهٔ مکتب شکاکان و نویسنده ومفسر عقاید آنان و مهمترین منبع اطلاع دربارهٔ عقاید شکاکان است. نوشتهٔ مشهور او به نام **برضد دانشمندان** *Adversus Mathematicos* که از آن جمله « **طرحهای پیرونی** » *Purrhoneion hupotuposeon* است در مجموع شامل چهارده کتاب است.

نسبت ۳ : ٤ و پنجم دارای نسبت یک‌ونیم (همیولیوس) یعنی نسبت ۲ : ۳ و اوکتاو دارای نسبت دو برابر یعنی نسبت ۱:۲ می‌باشند. عددی که یک و یک سوم نامیده می‌شود، آن است که از یک عدد کامل بعلاوهٔ سومین بخش آن ترکیب شده است (۳:٤)، که نسبت میان ۸ و ٦ است؛ زیرا ۸ شامل ٦ بعلاوهٔ یک سوم آن است که عدد دو باشد. و عددی را دارای نسبت ۲:۳ گویند، یعنی یک‌ونیم که شامل یك عدد است بعلاوهٔ نصف آن، یعنی نسبت میان ۹ و ٦، زیرا ۹ شامل ٦ است بعلاوهٔ نصف آن که ۳ باشد. آنچه نسبت دو برابر (دیپلاسیون) نامیده می‌شود آن است که مساوی با دو عدد مساوی است مانند ٤ نسبت به ۲، زیرا همان عدد را دوبار در بر دارد. باوجود چنین حقایقی و باتوجه به فرضیهٔ اصلی آنان که چهار عدد (۱،۲،۳،٤) وجود دارند، چهار دو برابر دو و دو، دو برابر واحد است که شامل هماوازی دیاپاسون (اوکتاو) است، و سه با دو دارای نسبت ۲: ۳ می‌باشد، زیرا شامل خود ۲ است بعلاوهٔ نصف آن، و بدین‌سان هماوازی پنجم (دیاپنته) را شامل است؛ و نسبت چهار به سه همان یک‌ویک‌سوم است یا ۳:٤ که هماوازی چهارم (دیاتسادون) بر آن قرار دارد.» (*Adv. Math.* کتاب چهارم، بند ۹-۷)

اکنون که این چهار حد را مطالعه می‌کنیم می‌بینیم که دو حد ۸ و ۹ که میانه (مِسوتِس) (μεσότης) نام دارند نسبتی با دو حد ٦ و ۱۲ دارند. زیرا حد ۹ که نمودار پردهٔ مسه می‌باشد با حد ٦ و ۱۲ به یك مقدار مساوی اشتراك دارد که عدد ۳ باشد (یعنی ٦ = ۳ - ۹ و ۱۲ = ۳ + ۹) و آن را میانهٔ عددی نام نهند (آریثمِتیکِه‌مِسوتِس). اما ازسوی دیگر حد ۸ که نمودار پردهٔ پارامسه می‌باشد به مقدار کسر واحدی از دو حد ٦ و ۱۲ بیشتر یا کمتر است، زیرا:

$$۸ = ۱۲ - \frac{۱۲}{۳} = ٦ + \frac{٦}{۳}$$

و آن را میانهٔ هارمونیك (هارمونیکه‌مِسوتِس) می‌نامیده‌اند.

نکتهٔ مهم در اینجا این است که پیثاگوراس به کشف میانه موفق شد و بدین‌وسیله

راه حلی برای مسئلهٔ اضداد که آنهمه دشواری برای فیلسوفان میلتوس فراهم کرده بود، یافت. چنانکه دیدیم آناکسیماندروس تجاوز یکی از اضداد را به‌دیگری «بیدادگری» نامیده بود و بنا براین نقطه‌ای لازم می‌بود که تعادلی میان دو ضد پدید آورد و کشف مفهوم میانه به حل این دشواری یاری‌کرد. این میانه را باید در آمیزش اضداد جستجو کرد که بتوان آن‌را از لحاظ عددی نیز تعیین‌کرد، درست همان‌گونه‌که در نتهای زیروبم او کتاو امکان‌داشته است. کشفیات پیثاگوراس‌دراین زمینه به همینجا پایان می‌یابد و او دیگر به تعیین نسبتهای عددی میان نتها یا زههای‌سگانهٔ «متحرك» نمی‌پردازد. این کاربعدها به دست‌کسانی ماننداقلاطون و آرخیتاس انجام‌گرفت. اما ارزش اندیشه، آزمایش وپژوهش پیثاگوراس تاهمین اندازه نیز جاویدان است.

عدد و اشیاء. چنانکه‌درگزارش ارسطودرآغازاین‌بخش‌دیدیم، پیثاگوریان، همانندیها وروابطی میان اعداد واشیاء یافتند وبه این نتیجه رسیدندکه هستنده‌ها همه بایستی از اعداد پدید آمده باشند، یعنی باز به گفتهٔ ارسطو پیثاگوراس و پیروان‌وی: «ازآنجا که می‌دیدند بسیاری از خصوصیات اعداد به اجسام محسوس تعلق دارند، تصور کردند که هستنده‌ها(τα ὄντα)عدداند، نه اینکه اعداد جداگانه وجود دارند، بلکه هستنده‌ها از اعداد ساخته شده‌اند.»[1] ازسوی‌دیگر دیدیم که کشف پیثاگوراس این بود که آوازهای موسیقی پیوندهایی با اعداد دارند، چنانکه‌گویی‌عدد تنها تعبیر وجودی‌آنهاست. بنابراین چرا نتوان وجود همه‌چیز را به‌عدد بازگردانید، درحالی‌که همهٔ‌کیهان یك هماهنگی موسیقی‌وعدد است؟ اما در اینجا پرسشی به میان می‌آید وآن این است که چگونه‌پیثاگوریان عدد را اصل نخستین‌اشیاء می‌دانستند و چگونگی ترکیب اشیاء از اعداد چه‌بوده است؟ آیا این اعدادبرای ایشان، همان اعداد یا واحدهای ریاضی است، ودراین صورت چگونه اشیاءِ مادی یا اجسام ممکن است از واحدهای ریاضی پدید آیند.

۱) ارسطو: متافیزیك ۱۰۹۰ a۲۰، N۳

پس باید اعداد از نظر پیثاگوریان غیر از واحدهای مجرد و ذهنی ریاضی باشند، بلکه چیزهایی مادی باید باشند. تأییداین نظر را باردیگر، درارسطو می‌یابیم. وی می‌نویسد: «پیثاگوریان نیز به یك نوع عدد عقیده‌دارند، عدد ریاضی، جز اینکه می‌گویند آن جدا (یا مفارق) نیست، بلکه ماهیات یا جواهر محسوس (αἰσθητὰς οὐσίας) از آن ترکیب یافته‌اند. زیرا ایشان همهٔ جهان را از عدد بنا می‌کنند، اما نه از واحدهای مجرد؛ ایشان واحدها را دارای بزرگی تصور می‌کنند، اما اینکه چگونه نخستین واحد دارای حجم تشکیل یافت، ایشان در آن سرگردانند. همهٔ کسانی که وحدت را عنصر و اصل نخستین هستنده‌ها می‌دانند، اعداد را واحدهای مجرد می‌شمارند، جز پیثاگوریان، ایشان اعداد را دارای حجم می‌دانند.»[۱] در اینجا روشن می‌شود که پیثاگوریان اعداد ریاضی را که همان واحدهای مجرد ذهنی باشند، با نقاط هندسی یکی می‌دانستند و آنها را دارای بزرگی یا امتداد مکانی تصور می‌کرده‌اند، یعنی واحدهایی هندسی یا نقطه‌هایی که هسته‌های اصلی اشیاء مادی هستند و اشیاء عبارتند از مجموعهٔ این نقطه‌های هندسی که دارای امتداد مکانی یا بزرگی‌اند. نکتهٔ شایستهٔ توجه این است که به طور کلی از آغاز، فیلسوفان یونان همواره هستی را با مکان توأم می‌دانسته‌اند و تصور چیزی بیرون از مکان مادی برایشان ممکن نبوده است، و نخستین استثناء از این قانون کلی را در افلاطون می‌یابیم.

ازسوی دیگر، چنانکه گفته شد، پیثاگوریان اعداد را به وسیلهٔ نقطه‌های سیاهی که خود نمایندهٔ سنگریزه‌ها بودند، نشان می‌دادند و بنابراین طبیعی است که تصور آنها از عدد بایستی مادی و محسوس بوده باشد، نه آنگونه که ارسطو می‌خواهد، یعنی مفهوم ریاضی یا واحد مجرد ذهنی. پس اعداد نقطه‌های هندسی و دارای بزرگی و امتداد مکانی هستند واز ترکیب آنها اشیاء پدید می‌آیند. این

---

۱) ارسطو : متافیزیک M ۶، ۱۰۸۰ b ۱۶

نکته درگزارشی که از **اسپیوسیپوس**[1] خواهرزادهٔ افلاطون و شاگرد وی درکتابی منسوب به یامبلیخوس یافت می‌شود، توضیح داده شده است: «زیرا ۱ نقطه‌است، ۲ خط، ۳ مثلث، ٤ هرم. همهٔ اینها مقدم و اصلهای نخستین هر یك از اشیاءِ همگونند... همین امر نیز برای پیدایش صدق می‌کند. زیرا نخستین اصل در بزرگی (یا امتداد) نقطه است، دوم خط، سوم سطح، چهارم جسم.»[2] همین توضیح نیز به شکل دیگری نزد ارسطو یافت می‌شود: «زیرا ایشان می‌گویند که حرکت یك خط، سطح را می‌سازد و (حرکت) نقطه، خط را؛ و به همین سان حرکتهای واحدها، خط خواهد بود، زیرا نقطه واحد (μοναs) ی‌است دارای وضع.»[3] پس، از همهٔ این شواهد چنین می‌توان نتیجه گرفت که عدد، برای پیثاگوراس و پیثاگوریان، نه تنها واحد ریاضی و مجرد و ذهنی بوده است، که در این صورت اشیاءِ محسوس مادی نمی‌توانند از چنان واحدهایی پدید آیند، بلکه بیشتر، اعداد برای آنها واحدهایی دارای حجم و بزرگی یعنی دارای امتداد در مکان بوده است و بنا براین نمایندهٔ آنها نقطه‌های هندسی بوده‌اند نه ریاضی، یعنی نقطه‌هایی که دارای بزرگی‌اند. حرکت این نقطه‌ها یا واحدها، خطها را تشکیل می‌دهند، و حرکت خطها، سطحها را می‌سازند، و حرکت سطحها اجسام را پدید می‌آورند، یعنی

---

۱) Speusippos فرزند پوتونه خواهر افلاطون و شاگرد وی (۳۳٤-۳۹۵ پیش از میلاد) که پس از مرگ افلاطون از سال ۳٤۸ تا ۳۳۹ سرپرست آکادمیای افلاطون بود. اما کتاب نامبرده «**تئولوژی علم اعداد**» *Theologoumena Arithmeticae* نام دارد که به **یامبلیخوس** نسبت داده می‌شود و درست نیست، اما می‌توان گفت که این کتاب در مدرسهٔ یامبلیخوس تألیف شده است.

۲) Theo. Ar.، ۱۰، ۸۲ = دیلز ٤٤A۱۳

۳) ارسطو: «دربارهٔ روان» *De Anima* ٤ a ٤۰۹ A٤

هستنده‌ها و چیزهای محسوس را.[1] به‌وسیلهٔ این تفسیر می‌توان دریافت که پیثاگوریان چگونه عدد را اصل نخستین و علت مادی و صوری اشیاء می‌دانسته‌اند. در اینجا نیز باردیگر اهمیت تتراد (یا عدد چهار) آشکار می‌شود، که توضیح بیشتر آن را در جهانشناسی پیثاگوریان هم اکنون خواهیم دید.

پیدایش جهان. اکنون باید دید جهان هستی در آغاز چگونه پدیدآمده بود. آشکار است که در این مورد نیز پیثاگوراس بایستی نظریهٔ عدد را پایه‌قرار داده باشد و پیثاگوریان نیز بر آن پایه پیدایش جهان را توصیف کرده‌اند. نخستین اطلاع ما در این باره نیز از ارسطو به دست می‌آید که می‌نویسد: «ایشان به‌وضوح می‌گویند که چون واحد تشکیل یافت (چه از سطحها، یا رویه‌ها یا بذرها یا از عناصری که آنها توضیح نمی‌دهند) بلافاصله نزدیکترین قسمت نامحدود (آپایرون)

---

۱) در میان نوشته‌ها و تفسیرهای پیشینیان از این نظریهٔ پیثاگوریان دربارهٔ عدد، توضیحاتی که در نوشتهٔ سِکستوس اِمپیریکوس یافت می‌شود مسئله را بسیار روشن و ساده بیان کرده‌است. وی در کتاب چهارم از نوشتهٔ خود به نام «برضد دانشمندان *Adversus Mathematicos*» بند ۶–۳ می‌نویسد: «اکنون **واحد** (monas) اصل نخستین زیرنهاده‌ای است که ترکیب بقیهٔ اعداد دیگر را تشکیل می‌دهد، و عدد دو (دوآس– duas) تشکیل دهندهٔ طول است. زیرا همان‌گونه که ما در اصول هندسه توضیح‌دادیم که نخست نقطه چیست و پس از آن خط که‌طولی است بدون‌عرض، به‌همین سان درموردکنونی نیز، واحد با نقطه مطابقت دارد و دو با خط و طول؛ زیرا اندیشه هنگام ادراك این از جایی به جایی منتقل می‌شود و این‌همان‌طول‌است. عدد سه (تریاس– trias) برعرض وسطح‌قرار گرفته‌است، زیرا فکر از اینجا به‌آنجا حرکت‌کرده است و سپس به جای دیگر و هنگامی که فاصلهٔ عرضی بر فاصلهٔ طولی افزوده می‌شود، سطح مستوی ادراك می‌شود. اما اگر علاوه برعدد سه یك واحد چهارم نیز تصور کنند، یعنی یك نشانهٔ چهارم، آنگاه هرم (پورامیس–Puramis) پدید می‌آید، یعنی یك جسم صلب و یك‌شکل (مقصود سکستوس‌را می‌توان این‌گونه توضیح‌داد: ٠سپس٠٠ سپس∴ وسرانجام ∴٠) زیرا این‌هم دارای طول است وهم‌عرض‌وهم‌عمق؛ چنانکه مفهوم جسم درعدد چهار در بر گرفته شده است.»

آغاز شد که به‌درون‌کشیده شود و به‌وسیلهٔ حد خود محدودگردد.»[1] بنا براین همه چیز در آغاز از واحدپدید آمده است یا بهتر بگوییم درآغاز فقط واحد بوده است که خود آن‌نمی‌دانیم چگونه پدید آمده بود. خود این‌واحد نخست دارای حجم و امتداد و هستهٔ نخستین جهان بوده است، چنانکه از ارسطو نقل‌می‌شود: «وی‌در بخش نخست کتاب‌خود دربارهٔ فلسفهٔ«پیثاگوراس‌می‌نویسدکه‌جهان‌واحداست و به درون آن‌از نامحدود،زمان، دم (نفس)و خلأ کشیده‌شده‌است‌که همواره‌جاهای هریک ازاشیاء را مشخص‌می‌سازد.»[2] پس **واحد**که جهان باشد از **نامحدودی**که‌آن را فراگرفته‌است،گویی‌تنفس‌می‌کند. نکتهٔدیگردراینجاوجود تهی (یاخلأ) است. ارسطواین‌نکته را درجای دیگر بدین‌سان‌بیان‌می‌کند:«پیثاگوریان نیزمعتقدندکه خلأ‌وجوددارد و از نامحدود به درون‌کیهان، چنانکه گویی‌دم‌می‌زنند، خلأ داخل می‌شود.خلأ‌طبایع‌اشیاء رامشخص‌می‌سازد،زیرایک نوع عامل‌جداکننده ومشخص سازندهٔ حدود درتسلسل‌اشیاء است. این‌بیش ازهرچیز درمورد اعداد وجود دارد، زیرا خلأ طبیعت آنهارا مشخص می‌کند.» بنابراین وظیفهٔ خلأ جدا نگه‌داشتن چیزها ازیکدیگر است. اما از سوی دیگر نمی‌دانیم، پس از اینکه **واحدنخست**یا جهان،خلأ را از **نامحدود** به‌درون‌کشید، چه روی‌داد؟ باید تصورکردکه‌چون‌واحد به عنوان هستهٔ نخستین اعداد گرفته شده است، پس باید مراتب دیگری از آن صادر شوند و اشیاء به‌عنوان مظاهر ترکیبهای‌گوناگون، همه‌مشتق از همان‌واحد باشند. این استنتاج راگزارشی از **اَلکساندروس افرودیسیاس** تأیید می‌کند: «زیرا واحد نخست به‌صورت دو (dvada) امتداد یافت، وسپس به‌صورت سه (triada)و به اعداد دیگر به‌دنبال آن.»[3] بدین سان واحد در آغازگسترش یافت وچون‌همواره

---

۱) ارسطو: متافیزیک ۱۲a ۱۰۹۱ ، ۳ N کتاب‌اول‌ـ۱۸، ۱=دیلز ۳۰ B ۵۸ ارسطو، ۸b ۱۰۳۶، ۲Z

۲) استوبایوس: گلچین *Florilegium*

۳) الکساندر افرودیسیاس‌در تفسیر برمتافیزیک

دارای امتداد بوده است ، دو از آن صادر شد . پس دو ، نخستین شکل گسترش یا امتداد واحد است . سپس خط به‌میان آمد و از حرکت خطها سطوح و ازحرکت سطحها اجسام پدید آمدند. در اینجاست‌که اهمیت مفهوم **تِتْراد** (عدد چهار) در جهانشناسی پیثاگوریان روشن می‌شود. زیرا چنانکه گفته شد، اگرواحد را نقطه بدانیم، خط رادو و سطح را سه، پس حجم یا جسم باید حد چهارم و نمایندهٔ آن عدد چهار باشد. زیرا نقطه‌ها، بنا براین نظریه ، خطهارا تشکیل می‌دهند وخطها سطحها را و سطحها اجسام را پدید می‌آورند ، چنانکـه در تـوضیح **سکستوس امپیریکوس** دیدیم .

زمین و اجرام آسمانی (هماهنگی جهانی)

نظریات پیثاگوراس دربارهٔ زمین و ستارگان به‌درستی معلوم نیست وآنچه در این‌باره گفته شود، زاییدهٔحدس وتصور است. امانظریات‌پیثاگوریان رامی‌توان درگزارشهای ارسطو یافت . همان‌گونه که در نخستین گزارش ارسطو در آغازاین فصل دیدیم : پیثاگوریان از آنجاکه عدد ده‌را کامل و مقدس می‌شمردند ، اجرام آسمانی را ده دانستند و چون‌آنچه به‌چشم می‌آمده‌است، فقط نه‌تاست، بنابراین چیزی به نام «ضدزمین» (آنتی خثونا) تصورکردند . اجرامی راکه یونانیان درآن زمان می‌شناخته‌اند : خورشید، ماه، سیارات‌پنجگانه، یعنی‌زحل، مشتری، مریخ، زهره وعطارد وسپس فلك ثوابت (سپهرستارگان ثابت) بوده است. اما نکتهٔ جالب توجه در جهانشناسی پیثاگوریان ، نظریهٔ « هماهنگی سپهرها »ست . بدین معنی که اجرام آسمانی در جنبش‌وچرخش خود،آوازهایی پدید می‌آورندکه با یکدیگر هماهنگند یابهتربگوییم‌آوازهای‌آنها به‌هم پاسخ هماهنگ می‌دهند، همان‌گونه که زههای چنگ بنا برکشف پیثاگوراس پاسخگوی هماهنگ یکدیگر بودند . ارسطو در این‌باره گزارشی‌داردکه چنین می‌گوید : «بعضی‌عقیده دارند که‌چرخش

اجسامی به آن بزرگی لازم است که آوازی پدید آورد. زیرا برزمین ما حرکت اجسامی که نه‌دارای چنان‌بزرگی‌اند نه‌چنان سرعت، چنین‌نتیجه‌ای دارد. همچنین می‌گویند هنگامی‌که خورشید و ماه و ستارگان، باچنان بزرگی وشماره، باچنان سرعتی در حرکتند، ممکن نیست که نتوانند آوازی بسیار عظیم پدید آورند. باچنین فرضی وملاحظهٔ اینکه سرعتهای آنها، بنابراندازهٔ فاصله‌های آنها،دارای همان نسبتهای‌هماوازیهای‌موزیکی‌اند، بنابراین گفتندکه‌حرکت دایره‌ای‌ستارگان آوازی هماهنگ پدید می‌آورد. اما چون نامعقول به نظرمی‌رسدکه ما این‌آواز را نشنویم، می‌گویند علت آن این است که این آواز مستقیماً از لحظهٔ تولد در گوش ما وجود دارد و بدین‌سان از سکوت ضد آن تشخیص‌ناپذیر است، زیرا آواز و سکوت به‌وسیلهٔ تضاد متقابل‌تشخیص داده می‌شود. در نتیجه همان چیزی برای آدمیان روی‌می‌دهد که درست برای مسگران روی‌می‌دهد که در اثرعادت برایشان فرقی به نظر نمی‌رسد.»[1] این گزارش مفصل به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه پیثاگوریان روابطمیان پرده‌های چنگ و قوانین موزیکی رابه‌همهٔ‌جهان هستی گسترش داده‌بودند وتصویری شاعرانه و زیباازهماهنگی وهماوازی‌اجرام آسمانی در حرکت خود، پدید آورده بودند. پس یك ترانهٔ جاویدان در فضای هستی همواره مترنم است و این گوشهای ماست‌که چنان به‌آن خوگرشده است‌که دیگر توان شنیدن آن را ندارد!

یکی از مسائل مهم دیگرکه ازآغاز دانشمندان یونان را اسیر خود کرده بود این است‌که‌آیا زمین در مرکز جهان جای دارد یانه و عقیدهٔ بیشتر ایشان به مرکزیت زمین بوده است. تنها پیثاگوریان نظر دیگری را پذیرفتند و مرکز آن‌را چیز دیگری غیر از زمین قرار دادند. ارسطودرهمان‌کتاب، نظریهٔ ایشان را چنین بیان می‌کند: «بیشتر مردم می‌گویند که زمین در مرکز جای دارد.....

---

۱) ارسطو: دربارهٔ‌آسمان (De Caelo)، B۹، ۲۹۰ b۱۲

اما فیلسوفان ایتالیا که پیثاگوریان نامیده می‌شوند، مخالف این را می‌گویند. ایشان معتقدندکه در مرکز آتش است و زمین یکی‌از ستارگانی است‌که با حرکت دایره‌ای خود درپیرامون آن‌مرکز، شب و روز را پدید می‌آورد. ایشان همچنین در مقابل زمین‌ما، یکی دیگر می‌سازندکه آن‌را «ضدزمین» می‌نامند... پیثاگوریان دلیل دیگری نیز دارند، آن این‌است که مهمترین قسمتهای جهان، که مرکزاست، باید به دقیقترین نحوی نگهبانی‌شود و بدین سان آن‌را، یا آتشی راکه درمرکز جای دارد، «برج نگهبانی‌زیوس» می‌نامند.»[1]

بنابراین پیثاگوریان‌مرکزجهان‌را آتشی‌می‌دانسته‌اند، که‌زمین، «ضدزمین»، ماه وستارگان‌دیگر گرد آن درچرخشند و نظام دهگانهٔ هستی (دکاد) درهماهنگی جاویدان ادامه دارد.

---

۱) ارسطو: در بارهٔ آسمان، ۲۹۳ a۱۸، B۱۳

پیروان پیثاگوراس

در فصل پیش دیدیم که چگونه شورش شهر کروتون برضد پیثاگوراس و شاگردان وی، سبب شد که او از آنجا مهاجرت کند و پیروانش نیز به شهرهای دیگر ایتالیا پراکنده شوند. گروهی از ایشان مرکز خود را در شهر رگیون Rehgion در جنوب ایتالیا قرار دادند، ولی پس از چندی به‌علت روبرو شدن با مخالفت و دشمنی دیگران از آنجا نیزگریزان شدند. تنها کسی که از شاگردان پیثاگوراس در ایتالیا ماند آرخوتاس بود که دیوژنس در کتاب خود از وی سخن می‌گوید (کتاب ۸، ۸۳-۷۸). وی ازاهالی تارانتیون Tarantion در مشرق ایتالیا بوده است و دیوژنس می‌نویسد که وی چندین بار در جنگها فرماندهی ارتش زادگاه خود را برعهده داشته و همواره در نبردها پیروز می‌شده است. وی نخستین کسی بوده است که اصول مکانیك را با به‌کار بردن اصول ریاضی مدون ساخت و همچنین برای نخستین بار مکعب را کشف کرد. در میان پیروان پیثاگوراس که نخستین نسل پیثاگوریان بشمار می‌روند، نامهای فیلولائوس Philolaos و یوروتوس Eurutos بیش از همه مشهور است. فیلولائوس و نیز یکی از شاگردان پیثاگوراس به نام لوسیس(یا لیسیس) که (چنانکه پیش از این اشاره کردیم) از شورش شهر کروتون و

کشتار پیثاگوریان گریخته بودند، هردو به‌مصر به شهر ثباس Thebas مهاجرت کردند و فیلولائوس‌زمانی در آن‌شهر بسر برده و سرگرم تعلیم و تدریس بوده‌است وسپس می‌توان حدس‌زدکه باردیگر به ایتالیا بازگشته باشد. امالوسیس در ثباس ماند و بقیهٔ وابستگان به مکتب پیثاگوراس که قبلاً در شهر رگیون بودند، به شهر فلایوس Phleious در پلوپونسوس در خاك اصلی یونان و نود و پنج کیلومتری آتن منتقل‌شدند. دیوژنس‌لائرتیوس از آریستوکسنوس Aristoxenos شاگردارسطو وموسیقیدان مشهور(درحدود۳۵٤ پ.م.)نقل‌می‌کندکه‌وی آخرین نسل‌پیثاگوریان را می‌شناخته است و نامهای ایشان راچنین می‌برد: کسنوفیلوس ، فانتون ، اخکراتس، دیوکلس و پولومناستوس[1] که همه از شاگردان فیلولائوس و یوروتوس بوده‌اند.[2] همچنین‌ازپیثاگوریان دو نفردیگررا می‌شناسیم‌که‌افلاطون‌ازآنان‌نام‌می‌برد وهردو با اخکراتس از همنشینان سقراط نیز بوده‌اند. این دو نفر یکی سیمیاس Simmias ازاهالی ثباس ودیگری کبس Kébès است‌که‌هردودررسالهٔفایدون *Phaidōn* افلاطون (٦١D٦) دربارهٔ روح وپس‌ازمرگ با سقراط گفتگو می‌کنند. کسنوفون[3] مورخ و نویسندهٔ مشهور نیز نام ایشان‌را درکتاب خود دربارهٔ سقراط به عنوان همنشینان وی‌ذکر می‌کند.

1) Xenophilos, Phantōn, Ekhekratès, Dioklès, Polumnastos

۲) دیوژنس، کتاب ۸، بند ٤٦   ۳) در «یادبودها» کتاب اول ، فصل ۲

فیلولائوس و یوروتوس[1]

ما دربارهٔ زندگی فیلولائوس تقریباً چیزی نمی‌دانیم و از عقاید و کارهای فلسفی وی نیز اطلاع بسیار اندك داریم. دیوژنس لائرتیوس می‌نویسد که: «آپولودوروس نیز می‌گوید که دموکریتوس و فیلولائوس معاصر بوده‌اند.»[2] و می‌دانیم که دموکریتوس در هشتادمین اولمپیاد (۴۵۷ ـ ۴۶۰ پ.م.) به دنیا آمده بود و بنابراین می‌توان گفت که فیلولائوس نیز در نیمهٔ اول قرن پنجم پیش از میلاد متولد شده است. از سوی دیگر کِبِس از شاگردان سقراط در رسالهٔ فایدون اثر افلاطون می‌گوید که: «هنگامی که فیلولائوس در شهر ما (یعنی ثِباس) ساکن بود من از او این سخنان را شنیده‌ام.»[3] و از آنجاکه محاورهٔ کبس و سیمیاس باسقراط در روز مرگ وی پس از آشامیدن زهر شوکران اتفاق افتاده است، می‌توان گفت که فیلولائوس بایستی چندی پیش از سال ۳۹۹ که سال مرگ سقراط است از شهر ثباس به تاراس در ایتالیا رفته و در آنجا مستقر شده باشد و بنابراین هنگامی که در ثباس سکونت

---

1) Philolaos , Eurutos

۲) دیوژنس: کتاب ۹ـ۳۸ ۳) فایدون: 61B

داشته است، تقریباً پنجاه ساله بوده است. البته این بیش از یك حدس نتواند بود، زیرا ما به‌درستی نمی‌توانیم معلوم کنیم که فیلولائوس چند سال پیش از ۳۳۹ ثباس را ترك گفته بود. گفتهٔ یامبلیخوس[1] نیز در کتاب «زندگی پیثاگوراس» که فیلولائوس و یوروتوس هردو در پیری پیثاگوراس شاگرد وی بوده‌اند، به هیچ‌روی پذیرفتنی نیست، زیرا چنانکه دیدیم، پیثاگوراس درحدود سال ۵۱۰، پس‌ازشورش کولون و مردم کروتون بر ضد سازمان و پیروان وی به متاپونتیون مهاجرت کرد و پس‌از چندی در همانجا درگذشت، و به هر تقدیر وی نمی‌تواند استاد فیلولائوس‌بوده باشد، زیرا وی در حدود سال ۵۷ ـ ۴۶۰ پیش از میلاد به دنیا آمده بود وهنگام تولد وی پیثاگوراس، مدتها پیش، از جهان چشم پوشیده بوده‌است.

نویسندگان عقاید فیلسوفان نوشته‌هایی را به فیلولائوس نسبت می‌دهند و ازگفته‌های‌ایشان چنین برمی‌آیدکه‌وی نخستین پیثاگوری است که دست به‌تألیف و نوشتن زده است. مثلاً یامبلیخوس‌می‌نویسد: «زیرا در آنهمه نسلها، هیچکس هرگز به یادداشتهای‌پیثاگوری، پیش اززمان‌فیلولائوس برنخورده بود؛ وی‌نخست آن‌سه‌کتاب مشهور رامنتشر کردکه‌گفته‌می‌شود دیون سیراکوسی به تقاضای‌افلاطون به صد مینا خریده بوده است.» این افسانه که افلاطون به نوشته‌های فیلولائوس دسترسی یافته وکتاب خود را به نام تیمایوس *Timaios* از روی‌آنها نوشته بود، به شکلهای گوناگون در آثار نویسندگان عقاید آمده است. دیوژنس لائرتیوس این داستان را بدین شکل بیان می‌کند: «فیلولائوس ... از وی بود که افلاطون در نامه‌ای از دیون درخواست می‌کند که نوشته‌های پیثاگوری را بخرد .... او یك کتاب نوشت، و هرمیپوس می‌گویدکه بنا برگفتهٔ یك‌نویسنده، افلاطون فیلسوف، هنگامی‌که به‌سیسیل، به دربار دیونوسیوس رفت، این‌کتاب‌را ازبستگان‌فیلولائوس به چهل مینای نقرهٔ اسکندری خرید و از آن، کتاب تیمایوس رونویس شده بود.

۱) یامبلیخوس: *Vita Pyth.*، ۱۰۴

دیگران می‌گویند که افلاطون آن کتاب را به وسیلهٔ شفاعت جوانی از شاگردان فیلولائوس (که به زندان افتاده بود) نزد دیونوسیوس، به عنوان هدیه به‌دست آورد.»[1] رسالهٔ تیمایوس افلاطون دربارهٔ جهانشناسی و نظریهٔ پیدایش است ودرآن نشانه‌های عقاید واصول پیتاگوری نمایان‌است. اما اینکه‌افلاطون نوشتهٔ‌فیلولائوس را به صد یا چهل مینا خریده است (در حدود ۶۱۵۰۰ یا ۲۴۵۰۰ ریال) شایعه‌ای است‌که دشمنان وی آن‌را ساخته‌اند و به احتمال‌زیاد از آریستوکسنوس‌شاگردارسطو سرچشمه می‌گیرد که از مخالفان افلاطون بوده و همواره می‌کوشیده است که اصالت و استقلال اندیشهٔ وی‌را انکارکند، و بنابراین نمی‌تواند ازلحاظ تاریخی درست باشد.

ازسوی دیگر می‌دانیم‌که فیلولائوس کتابی دربارهٔ «اعداد» نوشته‌بوده‌است، زیرا اسپیوسیپوس شاگرد افلاطون،کتابی دربارهٔ «اعداد» نوشته بودکه برپایهٔ‌نوشتهٔ فیلولائوس قرار داشته است و تکهٔ نسبتاً درازی ازآن در «تئولوژی اعداد» باقی مانده است (ر. ك. به ص ۲۰۱، تبصرهٔ ۱). فیلولائوس همچنین کتابی در «پزشکی» نوشته بود که مدتها اثری ازآن در دست نداشته‌اند تا اینکه تکه‌هایی ازآن در کتاب منون به نام «هنر درمان» یا ایاتریکا نقل شده و به نوبهٔ خود درکتاب دیگری به‌دست ما رسیده است. از این‌گذشته بیش از بیست تکه از گفته‌های فیلولائوس را در دست داریم که محققان دربارهٔ اصالت یا عدم اصالت آنها اختلاف‌نظردارند. دیلز درکتاب خود این تکه‌هارا گرد آورده است و ما از میان آنها چند نمونه را برای نشان دادن تفکر و شیوهٔ استدلال فیلولائوس در اینجا ترجمه‌می‌کنیم:

۱ـ طبیعت درنظام جهانی از نامحدود ومحدود کننده به هم‌پیوسته شد، هم نظام کل جهانی و نیز همهٔ چیزهای درآن.

---

۱) دیوژنس: کتاب ۸،۸٤

۲- ضرورتاً همهٔ‌هستنده‌ها باید یا محدودکننده یا نامحدود یا درعین‌حال محدود کننده و نامحدود هردو باشند. اما نمی‌توانند تنها نامحدود (یا تنها محدودکننده) باشند. زیرا آشکار است‌که هستنده‌ها نه همگی از محدود کننده و نه‌همگی‌از نامحدود می‌توانندباشند، پس روشن است‌که نظام‌جهانی و آنچه درآن‌هست، از محدودکننده و نامحدود به‌هم‌پیوسته شده‌است. این نکته همچنین‌درواقعیت امور آشکاراست. زیرا چیزهایی که ازمحدودکننده‌تشکیل‌شده‌اند، محدودکننده‌اند، اما آنهاکه‌ازمحدود کننده و نامحدودهردو درست شده‌اند هم محدودکننده‌اند هم نامحدود، و آنهاکه از نامحدوداند، همچنین نامحدود به‌چشم می‌آیند.

۳- زیرا از آغاز نیز، اگر هستنده‌ها همه نامحدود می‌بودند، موضوعی برای شناسایی وجود نمی‌داشت.

٤- در حقیقت همهٔ چیزهایی‌که شناخته شدنی‌اند دارای عدداند، زیرا بدون آن ممکن نیست که چیزی را اندیشه کنند یا بشناسند.

۵- درواقع عدد دارای دوشکل ویژه است: فرد و زوج، و یك سومی‌که مرکب از هردوآنهاست: فرد زوج. هریك از این شکلهادارای بسیاری صورتهاست که هرچیزی آنها را در خود نشان می‌دهد.

٦- وضع طبیعت و هارمونی چنین است: هستی چیزها جاویدان است و خود طبیعت نیز نیازمند معرفت خدایی و نه انسانی است. علاوه بر این برای هیچیك از هستنده‌ها ممکن نبود که حتی شناخته شود، اگر یك ماهیت بنیادی برای چیزها وجود نمی‌داشت که نظام جهانی از

آن ترکیب شده است ، یعنی هم محدود کننده هم نامحدود . اما چون این اصلهای نخستین ناهمانند و ناهمگونند، روشن‌است‌که امکان‌نداشت یك‌نظام‌جهانی از آنها پدیدآید ، اگر یك هماهنگی(هارمونی)افزوده نمی‌شد که به همین‌سان خود آن نیز پدید آمده است . زیرا چیزهای همانند وهمگون به هیچ روی نیازمند هماهنگی نبودند . اما چیزهای ناهمانند و چیزهای ناهمگون و چیزهایی که به نحوی نابرابراستوار شده‌اند، باید ضرورتاً به‌وسیلهٔ هماهنگی به‌هم بسته شده باشندکه بدان وسیله بتوانند در نظام جهانی نگه‌داشته شوند .

هارمونی بزرگ (اوکتاو ۲ : ۱) شامل چهارم (٤ : ۳) و پنجم (۳ : ۲) است . اما پنجم یك پرده (۹ : ۸) بزرگتر از چهارم است . زیرا از هوپاته (بالاترین زه، بمترین آواز) تا مسه‌یك چهارم است ، و ازمسه تا نته(پایینترین زه، زیرترین آواز) یك پنجم است. از نته تا پارامسه (زه سوم یا تریته) یك چهارم ، از پارامسه به هوپاته یك پنجم است. در میان پارامسه و مسه یك‌پردهٔ‌تمام جای‌دارد. نسبت چهارم ٤ : ۳ ونسبت پنجم ۳ : ۲ و نسبت اوکتاو ۲:۱ است. بدین‌سان‌اوکتاومشتمل برپنج‌پردهٔ تمام و دو نیم پرده،پنجم دارای‌سه پردهٔ تمام و یك‌نیم‌پرده، چهارم‌دارای دو پردهٔ تمام و یك نیم‌پرده است .

۷ـ آنچه نخست از همه به هم پیوسته ، یعنی واحد ، درمیانهٔ کُره جای دارد و آتشدان(ἑστία)(هِستیا) نامیده می‌شود .

۸ـ واحد ، اصل نخستین همه‌چیز است .

۱۰(۹) ـ هارمونی ، وحدت بسیار درهم آمیخته‌هاست و توافقی میان ناموافقها .

۱۱ (۱۰) ـ بایدآثار و ماهیت عدد را مطابق نیرویی که درعدد ده است ملاحظه کرد : زیرا این بزرگ است و کمال‌بخش همه و همه کاره و اصل نخستین زندگی چیزهای خدایی و آسمانی و انسانی و رهبر همهٔ آنهاست . بدون آن همه چیز نامعین و ناشناخته و ناپیداست .
زیرا طبیعت عدد شناسایی‌بخش ، راهنما و آموزندهٔ هرکسی است در همهٔ چیزهایی که مشکوك و ناشناخته است ، زیرا هیچیك از چیزها چه در رابطهٔ آنها با خودشان و چه با یکدیگر روشن نمی‌بود ، اگر عدد و ماهیت‌آن وجود نمی‌داشت . اما اکنون عدد همه چیزها را ، در حالی کـه آنها را در روح با ادراك حسی هماهنگ می‌سازد ، مطابق با طبیعت زاویه (گنومون) شناختنی و با یکدیگر همبسته می‌کند ، درحالیکه به اشیاءجسمیت می‌دهد و روابط میان‌آنهاراهریك‌جداگانه، چه نامحدود یا محدودکننده باشند ، مشخص می‌سازد .
تو نه تنها می‌توانی درچیزهای شیطانی و خدایی ، طبیعت‌عدد و نیروی آن را مؤثر بیابی ، بلکه همچنین در همهٔ کارهای انسانی وگفتارهادر همه‌جا و درهمهٔ ساخته‌های فنی‌وهنری و درچیزهای موسیقی.
طبیعت عدد به هیچ روی دروغ و فـریب نمی‌پذیرد و همچنین است هارمونی . زیـرا بـا آنها آشنا نیست . دروغ و حسد از آنِ طبیعت چیزهای نامحدود و ناشناختنی و نامعقول است . دروغ به هیچ روی در عدد دمیده نمی‌شود ، زیرا دروغ باطبیعت عدد دشمنوار و منفور است .
اما حقیقت با جنس عدد یگانه و همزاد است .

۱۲ (۱۱) ـ در واقع اجسام کرهٔ جهان پنج است ، درخود کُره : آتش ، آب، خاك و هوا وپنجم کشتی باربر (؟) (هولکاس) کره است .

۱۳ (۱۲) ـ در جاندار عاقل چهار اصل وجود دارد : مغز ، قلب ، ناف و عضو جنسی . سرجایگاه عقل، قلب جایگاه روح و احساس ، ناف جایگاه ریشه‌گیری و رویش جنین است، عضو جنسی جای ریزش نطفه و تولید است . مغز نشانهٔ اصل انسان ، قلب اصل حیوان ، ناف اصل گیاه وعضوجنسی نشانهٔاصل همه باهم است. زیرا همه‌چیز از نطفه‌جوانه می‌زند و می‌شکفد .

۱۷ (۱۳) ـ نظام جهانی یکی است ، از مرکز شروع به پدید آمدن کرد ؛ درست از مرکز با همان فواصل به سوی بالا که به‌سوی پایین ، زیرا آنچه از مرکز در بالاست با آنچه در پایین است در وضع مقابل قرار دارد. چون‌مرکز برای‌آنچه کاملا در پایین است ، بالاترین‌قسمت را تشکیل می‌دهد وبقیه‌نیز به‌همین‌سان، زیرا هردو سو نسبت به‌مرکز یکسانند،تنهاوضعشان معکوس‌است .

از تمام آنچه دراین چند تکه گفته شده است ، می‌توان عقاید فیلولائوس را بدین‌سان نتیجه‌گرفت: هستی، چه به‌صورتی که درنظام‌کل جهانی یافت می‌شود وچه درمفردات هستندها، ترکیب یا بهم پیوستگی دوعنصر است که‌یکی‌نامحدود و دیگری محدودکننده یا دارای‌حد است. از سوی‌دیگر ، تعریف‌هستی براساس اینکه ادراك‌شدنی‌است انجام‌می‌گیرد ومعیارهستی‌هرچیز آن است‌که بتواندادراك شود.ادراك‌شامل وجودمعین ومحدود می‌شود، وبنابراین‌حدآنجایی است‌که ادراك تعلق به‌یك چیز معین می‌گیرد ، زیرا آنچه نامعین و نامحدود است ، به ادراك در

نمی‌آید. بدین علت فیلولائوس می‌گوید اگر همه چیز نامحدود می‌بود، شناسایی یامعرفت امکانپذیر نمی‌بود (قطعهٔ ۳)، اما در جای دیگر گفته می‌شود که چون هستنده‌ها نمی‌توانند همه از نامحدود یا همه ازمحدودکننده پدیدآیند، بنابراین چیزها ازهردوآنها ترکیب شده‌اند. درعین‌حال همهٔ چیزها ازعدد پدیدآمده‌اند، و بدون آن هیچ چیز شناختنی نمی‌بود. **هماهنگی** اصل و پایهٔ نظام جهانی وواحد نیزآغاز واصل همه‌چیز است. دراینجا می‌بینیم‌که فیلولائوس به‌سنت پیثاگوریان وفادارمانده‌است. هارمونیا (هماهنگی) نیز برپایهٔ اعداد قرار دارد (۶،۱۱،٤).

جهانشناسی. خلاصهٔ نظریات فیلولائوس را درجهانشناسی، می‌توان در گزارشی یافت‌که به عقیدهٔ دیلز ازکتاب ثئوفراستوس خلاصه شده است، بدین‌سان:

« فیلولائوس می گوید که‌آتش در میانه، گرد نقطهٔ مرکزی جهان جای دارد، که آن را آتشدان و خانهٔ زیوس، مادر ومحراب خدایان، همنگهداشت (συνοχή) و مقیاس طبیعت می‌نامد. آتش دیگری هم هست که بالاترین حد (جهان) را فرا گرفته است (شاید منظور فلك ستارگـان ثابت است) اما نخست موافق با طبیعت، مرکز است که در پیرامون آن ده جسم خدایی می‌چرخند. (پس از فلك ستارگان ثابت)پنج‌سیاره (یعنی زحل، مشتری، مریخ، عطارد، زهره)، سپس خورشید، در زیرآن ماه و در زیرآن زمین ودرزیر این ضد زمین (یعنی‌آنتی‌خثونه) جای دارند و پس از همهٔ اینهاآتش آتشدان است که جایگاه مرکزی را گرفته‌است. بالاترین بخش پیرامونی را که عناصر پالوده در آنند، وی اولومپوس‌می‌نامد و بخشی راکه درفاصلهٔ راه اولومپوس است ودرآن پنج سیاره وخورشید وماه‌جای‌گرفته‌اند، کوسموس نام‌می‌دهد،ناحیهٔ‌زیراینها،

یعنی فاصلهٔ زیر ماه و پیرامون زمین را که قلمرو شُدَن (صیرورت) دوستدار دگرگونی نیست، **اورانوس** (آسمان) می‌نامد.»[1]

« فیلولائوس خورشید را (جسمی) بلورین می‌داند که بازتاب آتش کیهانی‌را درخود می‌گیرد، اما نور وگرما را به ما منتقل می‌سازد.»[2]

« فیلولائوس عقیده دارد که همه چیز در اثر جبر و هماهنگی روی می‌دهد و وی برای نخستین بار معتقد شد که زمین در دایره‌ای می‌چرخد.»[3]

«فیلولائوس معتقد است که زمین در دایره‌ای گرد آتش (مرکزی) می‌چرخد، در دایره‌ای مایل، به روشی همانند خورشید و ماه.»[4]

« بعضی از پیثاگوریان که فیلولائوس از آنهاست معتقدند که ماه به‌نظر می‌رسد که از خاك باشد، زیرا مانند زمین ما گرداگرد آن نیز مسکون است، البته با جانوران وگیاهانی بزرگتر وزیباتر. زیرا جانداران روی آن پانزده بار بزرگترا ند.»[5]

دیدیم که پیثاگوریان زمین را مرکز جهان نمی‌دانستند، بلکه مرکز آن را آتشی تصور می‌کردند که زمین و فلك ستارگان ثابت و پنج سیارهٔ دیگر و خورشید و ماه و همچنین «ضد زمین» گرد آن درچرخشند. فیلولائوس نیز که شاید مبتکر این نظریه باشد، آن مرکز را **آتشدان** نامیده است. جهان و زمین کروی‌اند، زیرا بالا و پایین ندارند (قطعهٔ ۱۷)، اما در جای دیگر، فیلولائوس به چهار عنصر اصلی اشاره می‌کند (قطعهٔ ۱۲) که می‌توان حدس زد زیر تأثیر نظریات فیلسوف دیگری به نام **اِمپدوکِلس** قرار گرفته است، چنانکه در فصل دیگری

---

۱) آیتیوس: ۲ـ۷، ۷ ـ دیلز ۱۶ A ٤٤ ۲) آیتیوس: ۲ـ۱، ۳۰ ـ دیلز ۱۹ A ٤٤

۳) دیوژنس: کتاب ۸، ۸٤ ٤) آیتیوس: ۳ـ۱، ۱۳ ـ دیلز ٤٤A۲

۵) آیتیوس: ۲ـ۱، ۳۰ ـ دیلز ٤٤A۲۰

خواهیم دید، امـا عنصر پنجم که در همانجـا بـه آن اشاره شده است، یعنی کشتی حامل‌کره، شاید منظور پوششی اثیری باشد که جهـان را فرا گرفته است. از سوی دیگر فیلولائوس نخستین‌کسی است‌که زمین را متحرك می‌داند ومعتقد است که دردایره‌ای درچرخش است ودایره همان مدارزمین‌درگردآتش مرکزی جهان است که خورشید و ماه و دیگر ستارگان و سیارات گرد آن می‌چرخند. نکتهٔ جالب‌توجه‌این‌است‌که‌دانشمندبزرگ‌لهستانی‌ـ‌آلمانی **نیکولائوس‌کوپرنیکوس** (۱۵۴۳ـ۱۴۷۳ میلادی) که نظریات وی پایهٔ جهانشناسی دورانهای جدید است، پس از دوهزار سال در مقدمهٔ کتاب خود به نام «**دربارهٔ‌گردشهای اجرام آسمانی**» که پس از مرگ وی به سال ۱۵۴۳ به چاپ رسید، می‌نویسدکه در دورانهای باستان نیز زمین را متحرك فرض می‌کردند واشاره به یکی از پیثاگوریان به نام **هیکتاس** Hikétas می‌کند که در بارهٔ وی در کتابی از سیسرو[۱] گزارشی خوانده بوده است. هیکتاس، خورشید، ماه و ستارگان همه‌را ثابت وتنها زمین‌را متحرك‌می‌داند که با سرعت هرچه بیشتردرگرد محورخود می‌چرخد. و اکنون می‌بینیم‌که‌مبتکر نظریهٔ حرکت زمین فیلولائوس بوده است ودیگرپیثاگوریان ازجمله هیکتاس آن را از وی گرفته‌اند.

گفتیم که عبارات دیگری نیز از کتاب «هنردرمان» یا **ایاتریکا** در کتاب منون باقی مانده است که درآن نظریات فیزیولوژی فیلولائوس دیده می‌شود و ما دراینجا قسمت مهمی از آن‌را ترجمه می‌کنیم:

«فیلولائوس ازکروتون می‌گوید که بدنهای ما از گرما مرکب شده‌اند. زیراآنهاسهمی‌ازسرما ندارند، چنانکه وی باملاحظات زیردراین باره استدلال می کند: نطفه‌گرم است، واین نطفه است‌که جاندار را تولید

---

۱) درکتاب وی به نام *Academica* : کتاب ۲ـ۱۲۳،۳۹=دیلز ۱، ۵۰

می‌کند، وجایی‌که نطفه در آن نهاده شده است (یعنی رحم) مانند آن گرم است و آنچه همانند چیزی است دارای همان نیرویی است که چیز همانند آن‌داراست. پس ازآنجاکه عامل تولیدکننده یا سازنده سهمی ازسرما ندارد وهمچنین جای درآن نهاده‌شده نیزدارای سهمی ازسرما نیست، آشکار است که جانداری که ساخته می‌شود نیز دارای همان طبیعت پدید می‌آید. اما دربارهٔ ساخته شدن آن این استدلال را یاد- آور می‌شود: جاندار، مستقیماً پس از زاییده شدن، نفس را که سرد است از بیرون به‌درون می‌کشد، وسپس، درست آن‌گونه که لازم‌است، آن را بار دیگر بیرون می‌دهد. رغبت به نفسی بیرونی بدان علت‌پدید می‌آید که در نتیجهٔ به درون کشیدن این نفس، بدنهای ما که درآغاز بسیار گرمند، بدان وسیله خنك می‌شوند.»[۱]

راجع به‌نظریات‌فیزیولوژی‌فیلولائوس می‌توان‌گفت‌که‌هماهنگی بارزی میان‌آنها و نظریات‌کلی‌واصول جهانشناسی پیثاگوریان وجوددارد. چنانکه دیدیم، در جهانشناسی آنان، نخست واحد که از نظر ایشان نمایندهٔ حدّ است، پس از پدید آمدن، خلأ را که نمایندهٔ نامحدود است، بی‌فاصله به درون کشید یا به دیگر سخن، تنفس کرد و این خلأ همان نامحدودی است که واحد را از بیرون فرا گرفته است. در نظریهٔ فیلولائوس نیز همین جریان را می‌یابیم، که موجود جاندار، به محض بیرون‌آمدن از رحم، هوایانفس‌را ازبیرون به درون می‌کشد. بدین‌سان برای او میان جهان بزرگ و جهان کوچك که آدمی باشد، همانندی وجود دارد.

۱) Menon در *Londin* *Anonymi* ۸، ۱۸=دیلز ۴۴A۲۷

روح و پیثاگوریان

پیش از این گفته شد که هم خود پیثاگوراس ، هم پیروان و وابستگان به مکتب وی در جانب دینی آئین خود به مسئلهٔ روح و سرنوشت آن اهمیت بسیار دادند و مهمترین مسئله برای آنان «زایش دوباره» بوده است که ترجمهٔ دقیق اصطلاح اصلی یونانی پالین‌گنسیا است که آن‌را بعدها به کلمهٔ تناسخ که معادل پارسی آن ننگسار است ترجمه کرده‌اند، و در حقیقت اصطلاحی است که نویسندگان بعدی یونانی آن‌را ساخته‌اند و مقابل کلمهٔ یونانی متمپسوخوسیس (μετεμψύχωσις) می‌باشد ، و دیدیم که اصل این عقیده ، یعنی بازگشت روحها به بدنهای دیگر چه از آنِ حیوان و چه انسان به خود پیثاگوراس باز می‌گردد. ازسوی دیگر نظریهٔ روح و ماهیت آن در میان پیثاگوریان شکلها و تعبیرهای گوناگون گرفته است و بیشك یکی از علتهای این اختلافها را می‌توان تأثیر اندیشه‌ها و نظریات دیگران دانست. ارسطو عقاید پیثاگوریان را دربارهٔ روح، به چندین شکل گزارش می‌دهد که با وجود همانندیهای میان آنها ، با یکدیگر از جهاتی اختلاف دارند .

این گزارشها چنین است :

«نظریهٔ پیثاگوریان نیزظاهراً همین مقصود را دارد؛ زیرا بعضی‌ازایشان گفته‌اند که روح پُرزهایی درهواست ودیگران گفته‌اندکه روح چیزی است که آن پرزها را به حرکت می‌آورد ، ایشان بدان علت از پرزها سخن گفته‌اند که آنها پیوسته درحرکت به نظرمی‌رسند ، حتی‌هنگامی که سکون‌کامل وجود دارد.»[1]

«یك‌نظریهٔ دیگر دربارهٔ روح به‌ما منتقل شده است... ایشان می‌گویند که آن یك نوع هماهنگی است ، زیرا هماهنگی آمیزشی از اضداد است ، و بدن ما از اضداد ساخته شده است .»[2]

« چنین وچنان حالتی از اعداد ... دیگری روح و عقل است .»[3]

دراین‌گزارشها نظریهٔ پیثاگوریان دربارهٔ روح دیده می‌شود، ولی دشواری در اینجاست که نمی‌توان گفت صاحبان آنها را در چه زمان و چه مرحله‌ای از گسترش اندیشه‌های پیثاگوری می‌توان جای داد . نظریهٔ نخست که روح را مانند پُرزها یا ذرات معلق درهوا می‌داند، بانظریهٔ اعداد پیوستگی‌دارد ، یعنی واحد-هایی‌که دارای امتداد مکانی‌اند . اما نظریهٔ دوم‌که اشاره‌به هماهنگی (هارمونیا) میان اضداد می‌کند ، بیشك با نظریات مکتب پزشکی ایتالیا وبویژه سیسیل که نمایندهٔ برجسته و بزرگ آن آلکمایون می‌باشد وما درفصل آینده وی را خواهیم شناخت، پیوند مستقیم دارد ؛ زیرا این نظریه ازاوست که تندرستی نتیجهٔ تساوی حقوق یا برابری‌اندازه‌ها (ἰσονομία) ایسونومیا) در میان نیروهای متضاد بدن ، مانند سرما ، گرما ، خشکی و رطوبت است ؛ و از سوی دیگر با نظریهٔ هارمونیا (یا اوکتاو) درموسیقی نزد پیثاگوریان و درنتیجه با نظریهٔ اعداد ارتباط دارد، زیرا بنا برگزارش سوم، ایشان برای هر یك ازمعانی‌مجرد نیزمانند عدل ،

---

۱) ارسطو: «دربارهٔ روان *De anima* ۴۰۴ ، A۲

۲) ارسطو: در همانجا ۴۰۷ ، A۲

۳) ارسطو: متافیزیك ، ۹۸۵، A۵

عقل و روح عددی می‌دانسته‌اند و مثلا روح یا عقل برابر عدد یـك بوده است. یکی از بهترین وروشنترین توصیفهایی را که ازروح بنا بر نظریهٔ هماهنگی‌شده است، در نوشتهٔ افلاطون به نام فایدون می‌یابیم. درآنجا سیمیاس، که چنانکه اشاره شد، با کبِس درشهرثباس شاگرد فیلولائوس بوده است، هنگام گفت و گو با سقراط در بارهٔ روح چنین می‌گوید:

« سیمیاس گفت: مقصودمن این است که می‌توان همین را دربارهٔ هماهنگ کردن زههای آلات موسیقی (چنگ) گفت: اینکه هماهنگی چیزی نادیدنی و غیرجسمانی و سخت زیبا وآسمانی است، و در چنگ کوك شده جای دارد، در حالی که خود آلت موزیکی و زههای آن مادی و جسمانی و مرکب و زمینی است و خویشاوند با آنچه که فناپذیراند. اکنون فرض کن که این آلت موزیکی شکسته است یا زههای آن بریده وکنده شده است. بنابر نظریهٔ تو، هماهنگی باید همچنان وجود داشته باشد، و نمی‌تواند ازمیان رفته باشد؛ زیرا نمی‌توان تصورکرد که چون زهها بریده شوند، خودآلت موسیقی و زهها که طبیعتی فناپذیردارند، باید همچنان موجود باشند و هماهنگی که سهیم است و خویشاوند بـا آنچه آسمانی و مرگ ناپذیر است، دیگر نبـاید وجود داشته باشد و پیش از آنچه فناپذیراست ازمیان برود. نه، تومی‌گفتی که هماهنگی همچنان باید درجایی چنان که بود، وجودداشته باشد، و چوب وزهها پیش از آنکه چیزی روی دهد، خواهند پوسید. سقراط! من‌این را بدان علت می‌گویم که همان‌گونه که فکر می‌کنم تو خود آگاهی، مـا پیثاگوریان، نظریه‌ای از روح داریم که بیش و کم چنین است: بدن ما در کشش معینی میان حدهای نهایی گرم وسرد، وخشك وتر ومانند اینها، به هم نگه داشته شده است و روح ما یك نوع آمیزه وهماهنگی

این چیزهاست که به نسبت برابر باهم مرکب شده‌اند. خوب، اگر روح واقعاً یك هماهنگی است، آشکار است که به محض اینکه کشش بدن ما پایین آید یا از حد خاصی افزایش یابد، روح باید از میان برود؛ هر چند آسمانی است؟ درست مانند هر هماهنگی دیگری، چه در آوازها و چه درهر فرآوردهٔ هنری یا صنعتی، هرچند درهر یك ازاینها بقایای مادی زمان طولانیتری می‌مانند، تا اینکه سوخته یا پوسیده شوند. پس تو برای ما پاسخی به‌این استدلال پیداکن، اگرکسی اصرار ورزد که چون روح آمیزه‌ای ازاجزاء جسمانی‌است، پس نخستین چیزی است که در آنچه ما مرگ می‌نامیم، از میان می‌رود.»[1]

اکنون با اینکه ما نمی‌دانیم این توصیف و تعبیر از روح چه اندازه زاییدهٔ فکر خود سیمیاس و چه اندازه مشتق از تعالیم استادان وی ازجمله خود فیلولائوس است، یك نکته را می‌توان با اطمینان گفت و آن این‌است که چنین تفسیر و تعبیری از روح در پایان سدهٔ پنجم پیش از میلاد، در میان پیثاگوریان وجود داشته است، هر چند با نظریهٔ پیثاگوری بقای روح فردی و دوباره‌زاییده شدن آن در قالبهای دیگر، متناقض است. اما در عین حال نشان‌دهندهٔ این‌است که پیثاگوریان تاچه‌اندازه‌زیر تأثیر نظریات پزشکی آلکمایون قرارگرفته‌بوده‌اند.

یوروتوس

دربارهٔ زندگی وزمان یوروتوس هیچ‌چیز نمی‌دانیم و تنهامی‌توانیم‌حدس‌بزنیم که‌وی معاصر فیلولائوس بوده است. اما ازارسطو و ثئوفراستوس دوگزارش دردست داریم‌که‌برخی از نظریات‌یوروتوس را نشان می‌دهد، گفتیم‌که پیثاگوریان به اعداد اهمیت اساسی می‌دادند و آنها را عوامل تعیین کنندهٔ هستی اشیاء می‌دانستند،

---

۱) افلاطون: فایدون ـ D ۸۶-E ۸۵

یوروتوس نیز به پیروی از همین سنت ظاهراً کوشیده بود که برای هر یك از هستنده‌ها عددی تعیین کند و این کار را به وسیلهٔ استفاده از سنگریزه‌ها انجام می‌داده است. چنانکه در گزارش زیر از **ارسطو** یافت می‌شود:

«نیز به هیچ روی معین نشده است که به کدام معنی اعداد، علتهای ماهیات و هستی‌اند. آیا به عنوان حدود، از آنجاکه نقطه‌ها دارای بزرگی یعنی امتداد مکانی‌اند و همانگونه که یوروتوس معین کرد که چه عددی از آن چه چیز باشد، مثلا این عدد از آن انسان و این عدد از آن اسب، یعنی باتشبیه‌شکلهای موجودهای زنده به‌وسیلهٔ‌سنگریزه‌ها، مانند کسانی که اعداد را به شکلهای مثلث و مربع تنظیم می‌کنند؛ یا به این علت که هارمونیا، رابطه‌ای در اعداد است، و همچنین است انسان و همهٔ چیزهای دیگر؟»[1]

الکساندر افرودیسیاس مفسرمشهور نیز در تفسیر همین نکته از گزارش ارسطومی‌نویسد[2]: «محض استدلال بگوییم‌که تعریف انسان عدد۲۵۰ وعدد گیاه ۳۶۰ باشد. پس از تعیین این مسئله وی ۲۵۰ سنگریزه را می‌گرفت، برخی‌سبز، برخی سیاه، دیگران سرخ وخلاصه به‌رنگهای گوناگون. آنگاه دیواری را با آهك آب ندیده می‌مالید و نقشی از انسان یا گیاه را برآن طرح می‌کرد؛ برخی سنگریزه‌ها را در طرح چهره، برخی دیگر را در طرح دستها و دیگران را در جاهای دیگر می‌نشانید تااینکه نقش‌انسان را باتعداد سنگریزه‌هایی مساوی باشمارهٔ واحدهایی که ادعا می‌کرد انسان را معین می‌کنند، کامل می‌ساخت.»

سرچشمهٔ این گزارش، آرخوتاس از شاگردان پیثاگوراس بوده است که

۱) ارسطو: متافیزیك ۱۰۹۲، No

۲) الکساندر: متافیزیك ۸۲۷،۹=دیلز۴۵A۳

ثئوفراستوس آن را از زبان او در تفسیر متافیزیك ارسطو نقل می‌کند.[1]

اکنون می‌توان پرسید که یوروتوس چگونه اعداد نمایندهٔ انسان یا اسب یا گیاهی را به وسیلهٔ سنگریزه‌ها نشان می‌داده است. ازگزارش بالا چنین بر می‌آید که وی طرحی ازانسان یاگیاه می‌کشیده است وسپس تعداد معینی ازسنگ ریزه‌ها در اندامهای گوناگون پیکر آنها جای می‌داده است. پس وی نخست بایستی تعداد نقطه‌هایی را که در سطح هر یك از اندامها قرار می‌گرفته است، معین کرده باشد، به طوریکه مجموع آنها نمایندهٔ عددی می‌شده است که وی برای انسان پنداشته بود.

---

۱) ثئوفراستوس: متافیزیك ۶a۱۹، ۱۱ ـ دیلز ۲ A ■ ٤

۶- آلکمایُن [1]

از میان کسانی که معاصر پیثاگوراس یا از نسل پس از وی بوده‌اند و در جریان فکری و فلسفی پیثاگوریان تأثیر کرده‌اند، هیچکس را نمی‌شناسیم که به اهمیت آلکمایون باشد، و در حالی که از دیگران تنها نامی، آن هم مشکوک، به جای مانده است، شواهد تاریخی قابل ملاحظه و دقیقی در بارهٔ این دانشمند و متفکر نگهداری شده است.

ارسطو می‌نویسد که: «آلکمایون در دوران پیری پیثاگوراس مردی جوان بوده است.»[2] و یامبلیخوس وی را از «همزمانان و شاگردان جوان پیثاگوراس در دوران پیری وی»[3] به شمار می‌آورد. به گزارش یامبلیخوس نمی‌توان اطمینان داشت، زیرا به نام کسان دیگری نیز در همانجا اشاره می‌کند که به هیچ روی نمی‌توانسته‌اند معاصر پیثاگوراس باشند. اما بنابر گزارش ارسطو که قابل اعتماد است، می‌توان حدس زد که آلکمایون نزدیك به پایان سدهٔ ششم پیش از میلاد به دنیا آمده بود و دوران کمال وی اوائل قرن پنجم بوده است. دیوژنس لائرتیوس می‌نویسد: «آلکمایون از کروتون، شاگرد دیگر پیثاگوراس، بیشتر نظریات

1) Alkmaiōn

۲) ارسطو: متافیزیك ۹۸۶، A۵   ۳) یامبلیخوس: *Vita Pyth*، ۱۰۴

وی درپزشکی است، اماگاهی به‌فلسفهٔ طبیعی نیز می‌پردازد، چنانکه‌گوید: بیشتر چیزهای انسانی‌دوتایی‌است.»[1] تا اینجاروشن‌می‌شودکه آلکمایون یکی‌ازمعاصران پیثاگوراس بوده است و با پیثاگوریان نیز ارتباطی نزدیك داشته است ، ونظریات وی ، بنابرگفتهٔ ارسطو یا از پیثاگوریان گرفته شده است یا ایشان‌ازوی به‌عاریت گرفته‌اند.[2] میدان اصلی کار و اندیشهٔ وی پزشکی و مطالعه در بارهٔ ساختمان و چگونگی‌کارا ندامها واعصاب وحواس انسان بوده است. اما نوشته‌ای‌که‌دیوژنس به وی نسبت می‌دهد ، ممکن است اصیل باشد ، زیرا قطعاتی از آن باقی مانده است که می‌توان اصالت آنها را پذیرفت . دیوژنس می‌نویسدکه‌کتاب آلکمایون چنین آغاز می‌شده است : «آلکمایون از کروتون، پسرپایریثوس ، این سخنان را به برونتینوس و لئون و باثولوس گفت : در بارهٔ چیزهای نادیدنی وچیزهای فناپذیر تنها خدایان بینش‌واقعی‌دارند ، اما انسانها فقط ازروی نشانه‌ها می‌توانند داوری کنند ، و غیره . . . »[3]

نظریهٔ حواس ومغز. آلکمایون‌را بنیانگذارروانشناسی‌تجربی‌دانسته‌اند و دلیل آن را در گزارشی از ثئوفراستوس می‌یابیم :[4]

« از کسانی‌که ادراك حسی را نه نتیجهٔ تأثیرهمانند برهمانند می‌دانند ، آلکمایون نخستین کسی است‌که اختلاف میان جانداران را معین‌کرد. وی می‌گوید انسان با جانداران دیگر از این لحاظ فرق داردکه « تنها او می‌اندیشد ، درحالی‌که دیگران احساس می‌کنند ولی نمی‌اندیشند»، زیرا تفکر و احساس فرق دارند و نه آن گونه که **امپدوکلس** عقیده دارد ، یکی هستند . پس از آن وی در بارهٔ هر یك از حواس مکرر بحث‌می‌کند.... وی عقیده‌داردکه مجموع‌حواس به‌نحوی بامغزهمبستگی

---

۱) دیوژنس: کتاب ۸ ـ ۸۳

۲) ارسطو: متافیزیك ۹۸۵ ، A۵

۳) دیوژنس: همانجا

۴) ثئوفراستوس: دربارهٔ احساس ، ۲۵ به‌بعد=دیلز ۲۴A۵

دارند، و بدین‌سان هنگامی‌که مغز تکان بخورد یا جای خود را تغییر دهد، حواس ناقص می‌شوند، زیرا این‌کار گذرگاههایی راکه احساسها از آنها می‌آیند، می‌گیرد.»

در این گزارش نخستین کوشش‌تجربی برای پی بردن به سرچشمهٔ احساسات درانسان دیده می‌شود و نکتهٔ بسیار مهم این است که‌آلکمایون به‌عامل اساسی و تعیین‌کنندهٔ مغز دروجود انسان پی برده و آن را منبع و جایگاه حواس معرفی‌کرده است. بنابرگواهی کالسیدیوس (یا خالکیدیوس)، آلکمایون نخستین کسی است که جانور زنده را تشریح کرده بود و پس از تشریح چشم به وجود «گذرگاهها» ی حواس (ποροι) پی‌برده بود.[1] ما می‌دانیم که نظریهٔ تأثیر مغز را در حواس بعدها هیپوکراتس Hippokratès و افلاطون از آلکمایون گرفتند، درحالی‌که‌کسانی‌مانند امپدوکلس، ارسطو و بعدهااستوئیکها (رواقیان) پیروهمان نظریهٔ قبلی بودند و قلب را به جای مغز مرکز احساسات‌می‌دانستند. آلکمایون دربارهٔ هریك از حواس انسان عمیقانه مطالعه کرده بود و چگونگی شنوایی، بینایی و دیگر حواس را درآدمی به دقت و تفصیل‌شرح می‌دهد.[2]

نظریهٔ پزشکی. درفصل پیشین اشاره کردیم که پیثاگوریان واز میان آنان، بویژه فیلولائوس زیر تأثیر نظریات پزشکی آلکمایون قرارگرفته بودند. اما خود او نیز، ازسوی دیگر، از نظریات پیثاگوریان، مخصوصاً نظریهٔ «دوگانگی» ایشان و نظریهٔ اضداد متأثر شده بود واین تأثر درفرضیه‌های وی دربارهٔ‌تندرستی دیده می‌شود و به نوبهٔ خود در نظریات معاصران و آیندگان تأثیر بسیار کرده

۱) کالسیدیوس Chalcidius در تفسیر بر تیمایوس افلاطون ص ۲٤۹ = دیلز ۲٤A۱۱

۲) تئوفراستوس: در بارهٔ احساس، ۲۵ به‌بعد ــ تفصیل نظریات و کشفیات فیزیولوژیك آلکمایون‌را می‌توان‌در کتاب‌پرارزش Beare به‌نام «نظریه‌های‌یونانی دربارهٔ ادراك‌ابتدایی» *Greek Theories of Elementary Cognition* چاپ‌آکسفورد،۱۹۰٦، یافت.

بود نظریهٔ آلکمایون در بارهٔ چگونگی تندرستی و بیماری در انسان در این گزارش یافت می‌شود:

«آلکمایون عقیده دارد کـه نگهبان تندرستی، «**برابری اندازه‌ها**» (یا ایسونومیا) میان نیروهاست، مانندتروخشك،سردوگرم، تلخ‌وشیرین و مانند اینها، در حالی‌که «**تك فرمانروایی** ($\mu o \nu \alpha \rho \chi \iota \alpha$) (مونارخیا) هر یك از آنها علت بیماری می‌شود؛ زیرا تك فرمانروایی هریك از آنها فاسد کننده است. بیماری، از لحاظ علت‌آن، در اثر فزونی‌گرما یا سرما و از لحاظ انگیزهٔ آن، دراثر افراط یا کمبودغذا روی می‌دهد واز لحاظ جای آن، یا درخون است یادرمغزاستخوان یا در مغز. وگاهی در اینجاها، بیماریها به علتهای خارجی، مثلا در اثر آب یا محیط یا رنج‌خستگی‌یاشکنجه وماننداینها پدیدمی‌آیند.ازسوی‌دیگرتندرستی، **آمیختگی هم‌اندازهٔ** کیفیات است.»[۱]

هنگام سخن در بارهٔ **فیلولائوس** دیدیم که سیمیاس پیثاگوری، نظریه‌ای همانند این در گفتگوی خود با سقراط ابراز می‌کند و می‌گوید که بنا بر عقیدهٔ پیثاگوریان، روح یك هماهنگی میان نیروها و عناصر متضاد بدن است ومرگ در نتیجهٔ برهم خوردن این هماهنگی روی می‌دهد. دراینجا احتمال داردکه‌نظریات آلکمایون، چنانکه گزارش بالا نشان می‌دهد، بر افکار پیثاگوریان تأثیر کرده باشد، زیرا به عقیدهٔ آلکمایون نیز تندرستی یعنی حالت طبیعی بدن، نتیجهٔ آمیزه‌ای از عناصر و نیروهای متضاد است (گرما، سرما، خشکی، تری و ...) که‌آن را **کراسیس** نامیده است واین همان واژه‌ای است‌که درعربی به شکل«مزاج»

---

۱) آیتیوس: کتاب ۵، ۳۰ــ دیلز ٤ B ٢٤

و در زبانهای اروپایی از ترجمهٔ لاتین آن به شکل Temperament معروف شده است. از نظریات مهم آلکمایون همچنین در بارهٔ روح است که ارسطو آن را نقل می‌کند: «وی می‌گوید روح مرگ‌ناپذیر است به علت همانندی آن با چیزهای مرگ‌ناپذیر؛ و دارای این خاصیت است، زیرا همواره درحرکت است؛ چون همهٔ چیزهای خدایی پیوسته در حرکتند: خورشید، ماه، ستارگان و همهٔ آسمان.»[1] در گزارش دیگری نیز گفته می‌شود که: «به عقیدهٔ آلکمایون، روح به خودی خود به حرکت درمی‌آید ودرگیر یك حرکت جاویدان است، بنابراین مرگ‌ناپذیر و همانند چیزهای خدایی است.»[2]

پس روح آدمی نیزمانند اجرام آسمانی (یعنی ماهیات خدایی) پیوسته درحرکت‌است. اماعلت‌جاویدانی ودوام‌اجرام‌آسمانی، حرکت دایره‌ای‌وهمیشگی آنهاست، ولی‌درانسان چنین‌نیست. بدن‌نیزدرحرکت‌است، ولی‌حرکت‌آن‌دایره‌ای نیست. تنهاروح‌حرکت‌دایره‌ای‌دارد. این‌نظریهٔ‌آلکمایون‌رابه‌این‌شکل‌درگزارش دیگری از ارسطو می‌یابیم که می‌نویسد:[3] «آلکمایون می‌گوید که انسانها به این علت می‌میرند که نمی‌توانند آغاز را با پایان به هم پیوند دهند.» می‌دانیم که آغاز و پایان فقط در دایره وجود ندارد ومنظور آلکمایون این‌است که‌چون حرکت تن دایره‌ای نیست، یعنی برعکس اجرام آسمانی است و نمی‌تواند آغاز و پایان را به هم پیوند دهد پس از چندی ازمیان می‌رود. اما روح چون پیوسته در حرکت دایره‌ای است، مرگ‌ناپذیر و جاویدان است. این نظریهٔ آلکمایون را در بارهٔ حرکت دایره‌ای و همیشگی روح، افلاطون در رسالهٔ فایدروس خود (۲٤٥C) پایهٔ استدلال مشهورش برای اثبات بقاء و فناناپذیری روح قرارداده و حتماً آن را آگاهانه از آلکمایون گرفته است.

---

۱) ارسطو: در بارهٔ روان *De Anima* ۲۹ a ٤٠٥، A۲

۲) آیتیوس: ٤ـ ۲ ، ۲ ۳) ارسطو: مسائل ۳٤ a ۹۱٦

۷- هِراکْلیتُس[1]

وی یکی از درخشانترین چهره‌های تاریخ اندیشهٔ انسانی است. دیوژنس لائرتیوس می‌نویسدکه وی پسر بلوسون[2] و از شهر اِفسوس بود و در شصت و نهمین اولمپیاد (۵۰۱– ۵۰٤ پ. م.) چهل سال داشته است، ومطابق‌گزارش وی درشصت سالگی مرده است. اما خود وی این تاریخ را از آپولودوروس گرفته‌است واضافه می‌کندکه هراکلیتوس شاگرد کسنوفانس نیز بوده‌است؛ اما این‌رانمی‌توان پذیرفت، هرچند احتمال دارد که اندیشه‌های آن فیلسوف درفلسفهٔ هراکلیتوس تأثیرکرده باشد. هراکلیتوس به نوبهٔ خود از پیثاگوراس و کسنوفانس نام می‌برد وبعدها پارمِنیدس از او یاد می‌کند. از سوی دیگر دوران شکفتگی هراکلیتوس وی را معاصر با داریوش می‌سازد و داستانی‌دربارهٔ روابط میان فیلسوف وپادشاه ایران در کتاب دیوژنس لائرتیوس دیده می‌شود.[3] وی می‌نویسد که هراکلیتوس مردی گوشه‌گیر و مردم گریز بود و همواره تنهایی و اندیشه را در خلوت، برمعاشرت خلق وآلوده شدن به هیاهوها وهوسهای‌آنان ترجیح می‌داد. وی‌همچنین حکایت می‌کند که فیلسوف با همشهریان خود در افسوس روابط گرمی نداشت و از ایشان

---

1) Hérakleitos　　2) Blosōn

۳) دیوژنس: کتاب ۹-ب ۱

بیزار بود ویکی از علتهای اساسی آن این بوده که مردان آن‌شهر دوست صمیمی وی هرمودوروس Hermodōros راتبعیدکردند. هرمودوروس ازهواداران‌حکومت ایران بود و باشورش ایونیا برضد فرمانروایی ایرانی مخالفت کرد و بدین علت، همشهریانش وی را از حکومت اِفِسوس برداشتند و از آن شهرتبعیدش کردند. پس تبعید وی ازافسوس باید مقارن باآزاد شدن‌آن‌شهر از زیرسلطهٔ داریوش‌بوده باشد (۴۷۸ پ . م .) ، بنابراین فیلسوف ما تا آن سال زنده بوده است و بیش از شصت‌سال عمرداشته است. بدین‌سان دوران زندگی وی‌رامی‌توان درحدود سالهای ۵۴۴-۴۷۸ پیش‌ازمیلاد قرارداد. دیوژنس می‌نویسدکه هراکلیتوس پس‌ازتیرگی روابطش‌باهمشهریان خود: «سرانجام ازمردم بیزارشد ودرکوهها سرگردان‌گردید و در آنجا به‌زندگی خود ادامه می‌داد و از علفها و گیاهان خوراك می‌گرفت . اما هنگامی‌که‌این‌شیوهٔ زندگی وی‌را دچار استسقاء کرد، به شهر بازگشت واین معما را باپزشکان درمیان نهاد که :آیا ایشان می‌توانند پس‌ازباران فراوان خشکسالی پدیدآورند؟ ایشان نتوانستند این معمارا بفهمند،آنگاه وی خودرا درآغل‌گاوان درحفره‌ای جای داد ، بدین‌امید که دم گرم آنجا رطوبت را ازتن وی تبخیرکند. اما چون این نیز سودی نداد ، درشصت سالگی زندگیش پایان یافت.»[۱] البته این افسانه‌ای بیش نیست و برپایهٔ این اندیشه ساخته شده است که در روزگاران کهن برای مردان برجسته پایان و مرگی متناسب با اندیشه و شیوهٔ زندگی آنان می‌ساختند . مکاتبهٔ میان هراکلیتوس و داریوش نیز شایستهٔ ذکر است ، و هرچند نمی‌توان حقیقت تاریخی آن‌را مسلم دانست، ولی دیوژنس متن هردونامه را نقل می‌کند . داریوش به‌هراکلیتوس نامه‌ای با این مضمون نوشت :

داریوش شاه پسر هوستاسپس (ویشتاسپ) خطاب به هراکلیتوس دانا مرد افسوس ، درود ! تو کتابی در بارهٔ طبیعت نوشته‌ای که فهم آن دشوار و

۱) دیوژنس: کتاب۹-ب۳

تفسیر آن نیز دشوار است . در برخی قسمتها اگر کلمه به کلمه تفسیر شود ، به نظر می‌آید که شامل نیروی مشاهده و نظر درهمهٔ جهان است و آنچه در آن روی می‌دهد ،که برپایهٔ خدایی‌ترین حرکت قرار دارد . امادربارهٔ بیشتر قسمتهای آن ، باید از داوری خودداری کرد ، چنانکه حتی بهره‌مندترین کسان از ادبیات ، سرگردانند که تفسیر درست‌کتاب تو چیست . بنابراین داریوش شاه پسر هوستاسپس خواهان است که از پندهای تو ، و همچنین پرورش و فرهنگ یونانی بهره‌مند شود . پس زودتر بیاتامرا درکاخ من‌دیدارکنی. زیرا یونانیان بیشتر اوقات مردان دانای خود را ارج‌نمی‌نهند واز وصایای آنان که شنیدن وآموختن‌آنها سودمنداست، غفلت‌می‌کنند. اما در دربار من همه‌گونه مزیتها به‌توداده خواهدشد، وگفتگوهای روزانه دربارهٔ‌مسائل عالی و نیززندگی‌خوشنامی هماهنگ باآندرزهای توخواهیم داشت . »

هراکلیتوس درپاسخ آن نامهٔ داریوش چنین نوشت :

« هراکلیتوس از افسوس به داریوش‌شاه پسر هوستاسپس ، درود ! همهٔ مردمان روی زمین از حقیقت وکردار عادلانه دوری می‌کنند و به علت بیخردی زشت ، خود را به‌آز سیری‌ناپذیر و شهرت جویی می‌سپارند. امامن ، ازآنجا که همهٔ پستیهارا به فراموشی سپرده‌ام واز فزونجویی که‌خویشاوند نزدیك حسداست‌گریزانم وچون ازشکوه فراوان اجتناب دارم ، نمی‌توانم به سرزمین ایران بیایم . من به اندك مایه راضیم که هماهنگ بافکر ومنظور من‌باشد .»[1]

اگر هم ایـن داستان و نامه‌ها حقیقت تاریخی نداشته باشد ، نشان دهندهٔ

۱) دیوژنس: کتاب ۹ ـ ب ۱۴، ۱۳

جنبه‌ای از شخصیت هراکلیتوس تواند بود و همه افسانه‌هایی است که دیگران برپایهٔ آنچه از گفته‌ها و نوشته‌های او باقی مانده‌است ، ساخته و پرداخته‌اند . هراکلیتوس رادرمیان فیلسوفان باستان ، مردی بدبین وگویندهٔ سخنانی نامفهوم می‌دانسته‌اند . و بدین علت است که سیسرو[1] وی را تیره یا مبهم (Skoteinos ـ اسکوتاینوس)نامیده‌است وهمچنین‌دردوران امپراتوری روم وی‌را« فیلسوف‌گریان» می‌شناخته‌اند . اما در حقیقت هراکلیتوس نه « چیستان‌گو » بوده است نه مبهم . علت ابهام در گفته‌های وی را شاید بتوان در شیوهٔ نوشتن او وسهل انگاری در رعایت‌قواعددستورزبان و بلاغت جستجو کرد، چنانکه‌ارسطو درکتاب«هنرسخنوری» خودمتوجهٔ‌آن شده‌است وبااشاره به‌نوشته‌های هراکلیتوس‌می‌گوید : «مانمی‌دانیم آیا یك کلمه به‌آنچه مقدم است یابه آنچه به دنبال می‌آید تعلق دارد »[2] سقراط نیز بنابرگزارش دیوژنس دربارهٔ کتاب‌هراکلیتوس گفته است: «آنچه‌که من ازآن می‌فهمم عالی‌است وآنچه هم‌که نمی‌فهمم همچنین عالی‌است ، اماغواصی ماهرباید که به‌ژرفای آن راه یابد.»[3] بنابراین ابهام نوشته‌های فیلسوف را می‌توان بیشتر در جنبهٔ تفکر ژرف و وسیع آن دانست . اما آنچه در بارهٔ بدبینی وی گفته شده است ، از روش زندگی وشیوهٔ اخلاقی او سرچشمه می‌گیرد ، که از وی متفکری انتقادی ، گوشه‌گیر و دور از هوسها ، فزونجوییها و کشاکشهای مردمان ، ساخته بود . بااشاره به‌همین نکته است که دیوژنس نقل می‌کند که : «یکی ازنشانه‌های بزرگ‌اندیشی یابلندنظری اواین است‌که پادشاهی موروثی را به‌برادرش واگذار کرد . »[4] و این را می‌توان با اطمینان پذیرفت ، زیرا خانوادهٔ وی از بزرگان افسوس بوده‌اند ومقام ریاست کاهنان پرستشگاه آرتمیس را درمیان خود به‌ارث داشته‌اند .

---

۱) سیسرو: حدود نیکیها و بدیها، کتاب ۲، ب ۵، ۱۵

۲) ارسطو: (هنرسخنوری) *Rhet.* : کتاب ۳

۳) دیوژنس: کتاب ۲ ـ ۲۲

٤) دیوژنس : کتاب ۹ـ۶

کتاب او . مورخان نوشته‌ای را از هراکلیتوس می‌دانندکه تنها عنوان وتکه‌هایی از آن باقی مانده است . دیوژنس می‌نویسد : « کتابی که گفته می‌شود از اوست مطابق مضمون اصلی آن «در بارهٔ طبیعت »نام دارد و به سه‌گفتار تقسیم شده است ؛ در بارهٔ همهٔ جهان هستی ، سیاست و خدا شناسی . وی این کتاب را وقف معبد آرتمیس کرد و در آنجا سپرد . . . . این نوشتهٔ او چنان شهرتی به‌دست آورد که از آن فرقه‌ای به نام هراکلیتیان پدید آمد . »[1] اما آنچه ما از آثار هراکلیتوس در دست داریم ، گفته‌ها وجمله‌هایی است‌کوتاه که از لحاظ ساختمان پیچیده و فشرده و دارای آهنگی همانند گفته‌های کاهنان و سخنگویان معابد باستانی است . این تکه‌ها را دیلز در کتاب نامبردهٔ خود گرد آورده است ، اما بر اساس تقسیم‌بندی کتاب هراکلیتوس در گزارش دیوژنس نیست . ما نخست در اینجا گزیده‌ای از مهمترین این تکه‌ها را همان گونه که در کتاب دیلز یافت می‌شود به پارسی برمی‌گردانیم وسپس به بحث در فلسفهٔ هراکلیتوس می‌پردازیم.

(شماره‌های بیرون از پرانتز نمایندهٔ اصل شماره‌بندی دیلز و شماره‌های درون پرانتز نمایندهٔ شماره‌های ترتیب ماست)

از :

در بارهٔ طبیعت

۱- از این **لوگوس**[2] (قانون جهانی) که هستنده‌ای جاویدان است ، آدمیان ناآگاهند، چه پیش ازآنکه آن را بشنوند چه هنگامی که‌آن را برای نخست‌بار بشنوند . هرچند همه چیزمطابق با این لوگوس‌پدید می‌آید ، ایشان چونان کسان ناآزموده‌اند ، حتی هنگامی که گفته‌ها و کرده‌هارا آن‌گونه می‌آزمایندکه من توصیف می‌کنم وهرچیزرا موافق

۱) همانجا   ۲) Logos رجوع کنید به‌بحث وتوضیح .

طبیعت آن جدا می‌سازم و بیان می‌کنم که چگونه هست. اما دیگر آدمیان هنگام بیداری فراموش می‌کنند که چه می‌کنند، درست همان گونه که فراموش می‌کنند در خواب چه کرده‌اند.

۲ـ پس باید از آنچه همگانی است پیروی کرد. اما هرچند لوگوس همگانی است، بیشتر مردمان چنان زندگی می‌کنند که گویی بینشی ویژهٔ خود دارند.

۳ـ خورشید به پهنای یك پای انسان است.

٤ـ اگر خوشبختی در لذتهای جسمانی می‌بود، باید گاوان نر را، هنگامی که ماش سبز برای خوردن می‌یابند، خوشبخت بخوانند.

۵ـ ایشان پالودگی را از راه آلودن خود به خون تازه می‌جویند. مانند اینکه کسی در گل گام نهد تا پایش را از گل بشوید. اما اگر انسانی وی را می‌دید که چنان می‌کند، او را دیوانه می‌پنداشت. ایشان به این تندیسها (مجسمه‌ها) نماز می‌گذارند، چنانکه گویی کسی با خانهٔ خود گفتگو کند؛ زیرا خدایان و قهرمانان را آن گونه که هستند نمی‌شناسند.

(این تکه اشاره به قربانی کردن جانوران در معابد یونان به منظور تصفیهٔ نفس و پاك کردن آن از گناهان است.)

٦ـ خورشید هر روز تازه است.

۷ـ اگر همهٔ چیزها دود می‌شد، می‌شد آنها را با بینی تشخیص داد.

۸ـ تناقض، توافق است و از چیزهای ناموافق زیباترین هماهنگی (و همه چیز از راه جدال) پدید می‌آید.

۹ـ خران آخال (آشغال) را بیشتر از زر ترجیح می‌دهند.

۱۰ـ طبیعت نیز در پی اضداد تلاش می‌کند و از آنها هماوازی (هماهنگی) پدید می‌آورد، نه از همانندها. همان گونه که در هر حال نر با ماده به هم

گرد می‌آیند، نه هریك از آنها باهمجنس خود و نخستین همبستگی از راه یگانگی اضداد روی می‌دهد، نه به وسیلهٔ همانندها........ همبستگیها: کل و غیرکل، موافق و ناموافق، همنوا و ناهمنوا، از همه‌یکی واز یکی‌همه.

۱۲(۱۱)ـ کسانی‌که دریك رودخانه‌گام می‌نهند، آبهای دیگر ودیگری بررویشان جریان دارد.

۱۳(۱۲)ـ خوکان ازلجن بیشتر لذت می‌برند تا ازآبهای تازه.

۱٤(۱۳)ـ شبگردان، مغان، باکانتها (بانکخویس)، لنایوسها، آئینهای سری. تشریفاتی که آدمیان درآئینهای سری پذیرفته‌اند نامقدسند.

۱٦(۱۵)ـ چگونه خود را ازچیزی پنهان‌کنندکه هرگزغروب نمی‌کند؟

۱۸(۱٦)ـ اگرمردامیدندارد، امیدنداشته‌رانخواهدیافت.زیراجستجوـ ناپذیر وبی‌نشان‌است.

۱۹(۱۷)ـ مردمانی‌که نه‌شنیدن می‌دانند نه‌سخن‌گفتن.

۲۰ (۱۸) ـ هنگامی که زاییده می‌شوندآرزوی زندگی کردن دارند و سرنوشت(مرگ) خودرا پذیرفتن- یا بیشتر ازآن‌آسودن- وفرزندانی پشت سر می‌نهند که بار دیگر با سرنوشت (مرگ) روبرو می‌شوند.

۲۱(۱۹)ـ مرگ‌است‌آنچه‌که مادر بیداری می‌بینیم. اماآنچه‌که خوابیده می‌بینیم رؤیاست.

۲۲(۲۰)ـ آنانکه زرمی‌جویند، بسیار زمین می‌کاوند واندك می‌یابند.

۲۳(۲۱)ـ نام عدل را هم نمی‌دانستند، اگراینها (بیعدالتیها) نمی‌بودند.

۲۵(۲۲)ـ هرچه سرنوشت مرگ بزرگتر باشد، سهم بهره بزرگتراست.

۲٦ (۲۳)ـ انسان‌درتاریکی‌شب‌برای‌خودروشنایی می‌افروزد، هنگامی‌که مرده‌است وبازهم زنده. در خواب بامردگان تماس دارد، هنگامی‌که نور

چشمانش خاموش شده است. در بیداری باخوابیدگان تماس دارد.

۲۷(۲٤)ـ آدمیان‌را پس از مرگشان چیزهایی درانتظار است‌که نه امید آن‌را دارند و نه تصور توانندکرد.

۳۰(۲۵)ـ این نظام‌جهانی (کوسموس)راکه برای‌همه همان‌است، هیچیك ازخدایان وهیچیك ازآدمیان نیافریده است، بلکه همیشه بود وهست و خواهد بود، آتشی همیشه زنده، فروزان به اندازه‌هایی و خاموش به‌اندازه‌هایی.

۳۱(۲٦)ـ دگرگونیهای آتش: نخست دریا، و نیمی از دریا خاك، ونیمی دیگر فوارهٔ آتشناك (πρηστήρ) (پرِستِر)... زمین چون دریا جاری می‌شود و اندازهٔ خود را مطابق همان نسبتی نگه می‌دارد که پیش از آنکه زمین شود، بوده است.

۳٤(۲۷)ـ می‌شنوند و نمی‌فهمند، پس مانند کرانند. این مثل شاهد حال آنان است: حاضر وغایب.

۳٦(۲۸)ـ برای روحها آب شدن مرگ است. برای آب خاك شدن مرگ است، اما از خاك آب پدید می‌آید، از آب روح.

٤۰ (۲۹)ـ بسیاردانی، هوشمندی نمی‌آموزد؛ وگرنه به هِسیودوس، پیثاگوراس و همچنین به‌کسنوفانس و هکاتایوس آموخته بود.

٤۱(۳۰)ـ دانایی یك چیز است، فهمیدن اندیشه‌ای (یا قصدی) که برهمه چیز فرمانروا است.

٤۲(۳۱)ـ غرور سرکش را باید بیشتر از حریق خاموش‌کرد.

٤٤(۳۲)ـ خلق باید به‌خاطرقانون‌همان‌گونه بجنگندکه برای‌حصارشهر.

٤٥ (۳۳)ـ تونمی‌توانی مرزهای‌روح‌را بیابی، حتی اگرسراسر راههارا

بپیمایی. او دارای چنین معنای ژرفی است.

۴۷(۳۴) ـ نباید با بیفکری دربارهٔ بزرگترین مسائل حدس بزنیم.

۴۹ (۳۵)ـ یك نفر برای من ده‌هزار است، اگر بهترین باشد.

۴۹ الف (۳۵) ـ ما در یك رودخانه هم پا می‌گذاریم هم پا نمی‌گذاریم، ما هم هستیم هم نیستم.

۵۰(۳۶)ـ دانایی، نه گوش دادن به من، بلکه به لوگوس است و همسخن شدن که همه چیز ، یکی است.

۵۱ (۳۷) ـ مردمان نمی دانند که چگونه از هم جدا شدگی عین به هم پیوستگی است: هماهنگی کششهای متضاد چون در کمان و چنگ.

۵۲(۳۸)ـ دَهْرْ کودکی است‌که نرد می‌بازد. پادشاهی یك کودك!

۵۳ (۳۹) ـ جنگ پدر همهٔ چیزها و پادشاه همهٔ چیزهاست، وبعضی را چون خدایان آشکار کرده است و بعضی را چون آدمیان. بعضی را برده ساخته است و بعضی را آزاد.

۵۴ (۴۰) ـ هماهنگی پنهان نیرومندتر از آشکار است.

۵۵ (۴۱) ـ تنها چیزهایی را که در آنها دیدن ، شنیدن و آموختن هست من ترجیح می‌دهم.

۵۶ (۴۲) ـآدمیان درشناسایی چیزهای‌آشکار فریب می‌خورند ، درست همانند هومیروس،که از همهٔ یونانیان داناتر بود. زیراآنان نیزجوانان را فاسد کردند که در حال سخن گفتن شپش می‌کشتند. آنچه را که دیده‌ایم و گرفته‌ایم پشت سر می‌گذاریم ، و آنچه را که ندیده‌ایم و نگرفته‌ایم با خود می‌آوریم!

۵۷ (۴۳) ـ هسیودوس آموزگار بیشتر مردمان است و ایشان باوردارند

که وی از همه بیشتر می‌دانست، مردی که روز و شب را نمی‌شناخت[1] آن دو یکی است!

۶۰ (۴۴)- راه به بالا و پایین یکی و همان است.

۶۲(۴۵) - مرگ ناپذیران میرندگان، میرندگان مرگ ناپذیران‌اند. زندگی اینان مرگ آنان است و مرگ آنان زندگی اینان.

۶۴ (۴۶) - آذرخش بر همه‌چیز فرمانروا است (یعنی همه چیز را رهبری می‌کند. منظورش از آذرش، آتش جاویدان است. وی همچنین می‌گوید که این (آتش) دارای فهم وعلت‌تمامی ادارهٔ جهانی است. وی آن را چنین می‌نامد):

۶۵(۴۷) نیازمندی و سیری (نیازمندی به عقیدهٔ او همان نظام همگانی جهان است.) از سوی دیگر:

۶۶ (۴۸)- سیری حریق جهانی است. زیرا وی می‌گوید: آتش برهمه چیز فرود می‌آید و همه را محکوم می‌کند و می‌گیرد.

۶۷ (۴۹)- خدا روز شب، زمستان تابستان، جنگ صلح، سیری گرسنگی (همهٔ اضداد، منظور این است) است، و به شیوهٔ (آتش) دگرگون می‌شود، که هرگاه با بخورها آمیخته شود، مطابق بوی هریك از آنها نامیده می‌شود.[2]

۷۰ (۵۰)- هراکلیتوس عقاید آدمیان را بازیچهٔ کودکان می‌نامد.

۷۳ (۵۱) - نباید مانند خوابیدگان عمل کردن یا سخن گفتن (زیرا در خواب نیز انسان گمان می‌کند که عمل می‌کند وسخن می‌گوید.)

۷۵(۵۲)- خوابیدگان شریکان و همکارانند در آنچه در جهان روی می‌دهد.

---

۱) طعنه به عقیدهٔ هسیودوس است که روز را زاییدهٔ شب می‌داند (تئوگونیا ۱۲۳).

۲) در این جمله، در اصل متن یونانی که به وسیلهٔ هیپولیتوس (*Ref.* کتاب ۹، ب ۱۰) نقل شده است، جای کلمهٔ (آتش) خالی مانده و کلمهٔ «آتش» رادیلز افزوده است، اما برخی این افزایش را پذیرفته وبعضی نپذیرفته‌اند. رجوع کنید به بحث ما.

۷۶(۵۳)ـ آتش به مرگ خاك زنده است و هوا به مرگ آتش. آب به مرگ هوا زنده است و خاك به آنِ آب.
۷۹ (۵٤)ـ انسان در برابر خدا نوزادی نامیده‌می‌شود، همان‌گونه‌که کودك در برابر مرد.
۸۰(۵۵)ـ باید دانست که جنگ در چیزها همگانی است و پیکار عدل است وهمه‌چیز از راه پیکار و ضرورت پدید می‌آید.
۸٤الف(۵٦)ـ درحال‌دگرگونی، آرمیده است(آتش اثیری درتن‌انسان یاروح!)
۸۵ (۵۷)ـ باخواهش دل نبردکردن دشوار است، زیرا آنچه را که می‌خواهد به‌بهای روح می‌خرد.
۸۸(۵۸)ـ آنچه در ماست یکی است: زنده و مرده، خوابیده و بیدار، جوان و پیر. زیرا اینها، دگرگون شده، آنهااند و بازهم آنها، دگرگون شده، اینهااند.
۸۹(۵۹)ـ برای بیداران جهانی یگانه و همگانی هست،
اما هر یك از به خواب رفتگان، به جهان ویژهٔ خود باز می‌گردد.
۹۰(٦۰)ـ همه چیزمبادلهٔ آتش است و آتش مبادلهٔ همه‌چیز، مانند کالاها برای طلا و طلا برای کالاها.
۹۱(٦۱)ـ نمی‌توان دوباردریك رودخانه پای‌نهاد (یا با یك جوهرفناپذیر که مطابق کیفیت خود همواره خودش است، دوبار تماس کرد، بلکه‌آن در اثر تیزی و سرعت دگرگونیش) پراکنده می‌شود و بار دیگر به هم گرد می‌آید، نزدیك می‌گردد و دورمی‌شود.
۹۳(٦۲)ـ خداوندگاری که‌هاتف پیشگوی‌اودرپرستشگاه دِلفویْس است، نه سخن می‌گوید، نه پنهان می‌کند، بلکه اشاره‌ای می‌دهد.
۹٤(٦۳)ـ هلیوس (خورشید) از حد خود تجاوز نمی‌کند، و گرنه

ـارینوها ، یاوران دیکه (عدل)وی‌را پیدا می‌کنند.
۹۶(٦٤)ـ لاشه‌هارا باید بیشتر از سرگین به‌دورانداخت .
۹۸(٦٥)ـ اگر خورشید نبود ، با وجود ستارگان دیگر، شب می‌بود .
۱۰۱(٦٦)ـ من درجستجوی خود بوده‌ام .
۱۰۱ الف (٦٧)ـ چشمها گواهانی دقیقتر از گوشهااند.
۱۰۲(٦٨)ـ برای خدا همه چیز زیبا و نیك وعدل است، اما آدمیان یکی را ناعادلانه و یکی را عادلانه تصور کرده‌اند .
۱۰۳(٦٩)ـ در محیط یك دایره آغاز و پایان یکی است.
۱۰٤(۷۰)ـ اندیشه و فهم آنـان چیست ؟ به ترانه سازان عامیانه باور دارند و عوام را آموزگار خود می‌شمارند ، چون نمی‌دانند که : «بدان بسیارند و نیکان اندك.»
۱۰٦(۷۱) ـ هراکلیتوس ، هسیودوس را سرزنش می کند، که برخی روزها را نیك (سعد)و برخی‌دیگر را بد (نحس) می‌سازد، زیرا اونمی‌دانست‌که ماهیت‌همهٔ روزها یکی است .
۱۰۷(۷۲) ـ چشمها وگوشها برای آدمیان گواهانی‌بداند، اگر روحهایی با زبان آنها بیگانه دارند . (یا اگر روحهایی و حشی دارند ـ)
۱۱۰(۷۳)ـ برای آدمیان بهتر نیست کـه آنچه را می‌خواهند به‌دست آورند .
۱۱۱(۷٤) ـ بیماری تندرستی را خوشایند و نیك می‌سازد ، گرسنگی سیری را و رنج آسایش را .
۱۱۲(۷٥)ـ درست‌اندیشی بزرگترین هنر (فضیلت)است، ودانایی‌حقیقت را گفتن و موافق با طبیعت عمل کردن و هماهنگ بودن با آن است .
۱۱۳(۷٦)ـ اندیشیدن برای همه مشترك است .

۱۱۴(۷۷) ـ آنان که با فهم سخن می گویند باید خود را با آنچه برای همه مشترک است نیرومند سازند، همان‌گونه‌که یك شهر با قانون خود، بلکه بسی نیرومندتر. زیرا همهٔ قانونهای انسانی به‌وسیلهٔ یك قانون خدایی پرورده می‌شود، چون این قانون هرچه بخواهد نیرو و تسلط دارد و برای همه کافی است و فزون هم می‌آید.

۱۱۵(۷۸) ـ روح معنایی (لوگوسی) ست که خود را افزایش می‌دهد.

۱۱۶(۷۹)ـ این نصیب همهٔ آدمیان شده است که‌خود را بشناسند و درست بیندیشند.

۱۱۷ (۸۰)ـ یك مرد، چون مست شود، به وسیلهٔ پسری نابالغ، افتان و خیزان هدایت می‌شود، بی آنکه بداند در کجا گام می‌گذارد. او دارای روحی تر است.

۱۱۸(۸۱)ـ روح خشك خردمندانه‌ترین و بهترین است.

۱۱۹ (۸۲)ـ خوی آدمی بخت (دایمون) اوست.

۱۲۱ (۸۳)ـ شایسته‌است‌که‌اهالی افسوس‌نفربه‌نفرهمه خود را حلق‌آویز کنند و شهر را به پسران نابالغ واگذارند، زیرا ایشان هرمودوروس، ارجمندترین مرد خود را بیرون کردند وگفتند: «درمیان ما هیچکس نباید ارجمندترین باشد، و اگر هم باشد، بگذار در جای دیگر و در میان دیگران باشد.»

۱۲۳(۸٤)ـ طبیعت دوست دارد خود را پنهان کند.

۱۲٦(۸۵) ـ سرد گرم می‌شود، گرم سرد می‌شود، نمناك خشك می‌شود، خشکیده تر می‌شود.

۱۲۷(۸٦)ـ اگر خدایان هستند، چرا برای ایشان زاری می‌کنید؟ اما چون بر ایشان زاری می‌کنید، دیگر آنان را خدایان نمی‌شمارید!

۱۲۸(۸۷) ـ بر مجسمه‌های خدایان، که نمی‌شنوند، نماز می‌گذارند، چنانکه گویی می‌شنوند. آنان که نه چیزی می‌بخشند و نه چیزی درخواست می‌کنند.

۱۲۹(۸۸) ـ افتخارها، خدایان و آدمیان را برده می‌سازد.

۱۳۵(۸۹) ـ کوتاهترین راهها به سوی نیکنامی، نیک شدن است.

(۹۰) ـ هومروس خطا کرد که گفت: «ای کاش می‌شد که جدال از میان آدمیان و خدایان نابود شود.» او نمی‌دانست که برای ویرانی جهان دعا می‌کرد؛ زیرا اگر دعاهای او مستجاب می‌شد، همه‌چیز از میان می‌رفت.

۳۲ (۹۱) ـ یکی، که او تنها داناست، هم نمی‌خواهد و هم می‌خواهد که به نام زیوس نامیده شود.

جهان‌بینی هراکْلَیتوس

نخستین چیزی‌که ما درگفته‌ها یا عقاید هراکلیتوس باآن روبرو می‌شویم ، ابهام‌معانی برخی ازآنهاست؛زیرا، چنانکه پیش از این اشاره‌کردیم، شیوهٔ‌نوشتن وی‌پیچیده وگاهی اشاره‌آمیز است ویکی ازگفته‌های خود وی نیزیاری می‌کندکه این نکته را بهتر دریابیم (قطعهٔ ۹۳) . بدین علت ، حتی‌کسانی مانند افلاطون و ارسطو نیزدرتفسیر گفته‌های فیلسوف ما، اتفاق‌نظر نداشته‌اند وهردو ایشان حتی به‌نقل‌متن گفته‌های هراکلیتوس‌علاقهٔ‌زیادی‌نشان نمی‌دهند وگاهی نیز اندیشه‌های وی را نادرست‌تفسیر می‌کنند . ثئوفراستوس نیزکه سرچشمهٔ همهٔ نویسندگان عقاید فیلسوفان‌پیش از سقراط ، در دورانهای بعدی است، توجه خاصی به‌نقل گفته‌های وی نشان نمی‌دهد و آنها راناقص و بی سر وته و نامرتبط به یکدیگر می‌داند و همچنین به پیروی از ارسطو هراکلیتوس را با پیتاگوراس در یك خانواده جای می‌دهد! هیپولیتوس نیزکه معمولا اطلاعات خود را از نوشتهٔ ثئوفراستوس به دست آورده‌است ، درموردهراکلیتوس، چنانکه دیلز نشان‌می‌دهد (.Dox. Gr ص۱٤٥) ، ازمنبع دیگری استفاده‌کرده است‌که بیشتر شامل داستانها وگفته‌های ساختگی و مجعول بوده‌است. امامنبعی‌که بیش از هرجای دیگر عقاید هراکلیتوس با تفصیل

بیشتر و به دو شکل مشخص توصیف می‌شود، کتاب دیوژنس لائرتیوس می‌باشد که منبع آن اثر منسوب به آیتیوس (عقاید باستانیان) بوده است. تکه‌های اساسی گزارش دیوژنس اینهاست:

«چنین است خلاصه‌ای از عقاید کلی او: همهٔ چیزها از آتش ترکیب یافته‌اند و در آن تحلیل می‌روند، همهٔ چیزها مطابق باسرنوشت (هایمارمنه) (εἱμαρμένη) پدید می‌آیند و هستنده‌ها به وسیلهٔ جریانهای متضاد (ἐναντιόδρομιας) (اِنانتیودرومیاس) هماهنگ می‌شوند..... توضیحات او در ایجاز و سنگینی بی مانند است. . . . (بخش دوم گزارش) ..... آتش عنصر اصلی است و همهٔ چیزها مبادله‌ای برای آتش‌اند (اشاره به قطعهٔ ۹۰) و در اثر رقیق شدن یا متراکم شدن آن پدید می‌آیند. اما در این باره توضیح روشنی نداده است. همهٔ چیزها در اثر کشاکش اضداد (ἐναντιότητα) (اِنانتیوتِتا) به وجود می‌آیند و مجموع آنها مانند رودخانه‌ای در جریان است. همه چیز محدود است و جهان یکی است، که به تناوب از آتش زاییده می‌شود و بار دیگر به وسیلهٔ آن سوخته شده از میان می‌رود و این در دوره‌هایی معین جاودانه ادامه دارد، و مطابق با سرنوشت روی می‌دهد. در میان اضداد، آنکه به پیدایش می‌انجامد جنگ و ستیزه نام دارد و آنکه منتهی به حریق جهانی (ἐκπύρωσις) (اِکپوروسیس) می‌گردد، توافق و صلح نامیده می‌شود. وی دگرگونی را راه به سوی بالا و به سوی پایین (ὁδὸν ἄνω κάτω) نام می‌دهد و جهان بدین وسیله پدید می‌آید.»[1]

۱) دیوژنس: کتاب ۹، بند ۸-۷

اما از سوی دیگر به‌احتمال زیاد، آنچه دیوژنس دربارهٔ عقاید هراکلیتوس می‌گوید، گزارشهایی است که از پیروان مکتب استوئیکها (رواقیان) رسیده است؛ زیرا چنانکه می‌دانیم، رواقیان هراکلیتوس را پیشرو عقاید خود می‌شمردند و کوشش داشتند که نظریات خود را با عقاید اصولی وی درهم آمیزند و در آنها پشتیبان بجویند و بنابراین اندیشه‌های وی را هماهنگ و مطابق با نظریات خود تفسیر می‌کردند. مثلا مؤسس مکتب رواقی، زنون Zenōn نظریهٔ لوگوس و نیز نظریهٔ حریق جهانی را ــ که می‌گوید جهان در دوره‌های متناوب در یك حریق بزرگ سوخته می‌شود و از میان می‌رود ــ به هراکلیتوس نسبت می‌دهد. با وجود این ما می‌توانیم، ازگفته‌های خود هراکلیتوس، وگزارشهای دیگران، فلسفه و اصول نظریات وی را بیرون آوریم.

هراکلیتوس پیش از هر چیز از تلقی مردمان نسبت به جهان و حقیقت و هستی انتقاد می‌کند وکوشش آنان‌را برای فهمیدن آنها، کودکانه، ناقص و بی‌ثمر می‌شمارد و برای خود پیامی می‌پندارد که راز جهان هستی در آن نهفته است و درواقع ناموس یا قانون همگانی وکلی‌هستی را دربردارد. آنچه وی دربارهٔ هستی می‌گوید ساخته و پرداختهٔ اندیشه یا پندار او نیست؛ این سخن او نیست که حقیقت و قانون هستی را در بر دارد، بلکه این قانون هستی است که در سخن وی (لوگوس) از پوشیدگی بیرون می‌آید و آشکار می‌شود و این ناپوشیدگی هستی همان حقیقت است (آلِثیا) (ἀλήθεια). هراکلیتوس ازاین حقیقت یاقانون هستی به لوگوس (Logos که معمولا به‌معنای سخن، واژه و نیز عقل است) تعبیر می‌کند. محققان این واژه را به شکلهای گوناگون تفسیر کرده‌اند[1]، اما آنچه می‌توان با

---

۱) درنظریهٔ لوکوس نزد یونانیان چند استاد پژوهش کرده‌اند: و آناثون آل Aall در: «لوگوس، تاریخ گسترش آن در فلسفهٔ یونان» در دو جلد ۹۹-۱۸۹۶، و دیلرزدیرگر ←

اطمینان بیشتر گفت این است که لوگوس نزد هراکلیتوس، عقل جهان یا قانون جهانی کلی و همگانی است که بر هستی فرمانرواست و در همه چیز و همه جا آشکار است و پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان دارد و نمونهٔ آن، عقل در آدمی است. اما آدمیان به عقیدهٔ هراکلیتوس از این قانون آگاه نیستند و چون خوابیدگانند که نمی‌دانند در خواب چه کرده‌اند و آنچه دیده‌اند چه بوده است، ایشان نیز پدیده‌های هستی را می‌نگرند و زندگی خودشان‌را در چهارچوب همین قانون جهانی به‌پایان می‌رسانند، اما از چگونگی و ساختمان آن آگاه نیستند.

اکنون باید دید این لوگوس یا عقل و قانون جهانی که در تمامی مظاهر هستی، با وجود دگرگونیها و دیگر شکلیهای دائم آن وجود دارد و در واقع معیار هستی بشمار می‌رود چیست، و چگونه است و به چه سان باید به‌گفتهٔ هراکلیتوس از آن پیروی کرد؟ پاسخ به این پرسش را در تکه‌ای (۵۰) می‌یابیم که بنابر آن دانایی در این است که به لوگوس گوش کنیم و همسخن شویم که همهٔ چیزها یکی است. پس نخستین هستهٔ فلسفهٔ هراکلیتوس این است که هستی در عین کثرت، واحد یا یکی است. اما این وحدت بیرون و غیر از کثرت نیست؛ زیرا، از سوی دیگر فیلسوف ما ماهیت کثرت را در وحدت اضداد و کشاکشهای آنها می‌داند و خود این «جریانهای متضاد» یا «کشاکش اضداد» وحدتی پدید می‌آورد. پس وحدت زاییدهٔ کشاکش پیوسته در میان اضداد است و از این کشاکشها، هماهنگی یا هماوازی، پدید می‌آید، و چنانکه خود وی می‌گوید: «تناقض، توافق است و از چیزهای ناموافق زیباترین هماهنگی

→

Dillersberger در: «واژهٔ لوگوس»، ۱۹۳۵. و **نِستْله** در: «از افسانه (موتوس) تا لوگوس» چاپ دوم، ۱۹۴۸، - یکی دیگر از تفسیرهایی که تا کنون از «لوگوس» شده است، نوشتهٔ فیلسوف و متفکر معاصر آلمانی مارتین‌هایدِگر است به نام «لوگوس» (هراکلیت تکهٔ ۵۰) در کتاب وی به عنوان: «سخنرانیها و مقالات» *Vortraege und Aufsaetze* چاپ ۱۹۵۹، ص ۲۲۹-۲۰۷

پدید می‌آید.» (تکهٔ ۸) هستی انبوهی از اضداد و تناقضهاست که پیوسته با یکدیگر درکشاکشند. و آنچه ما در هستی می‌یابیم یك هماهنگی و یگانگی است که در میان عناصر و جریانهای متضاد که درجدالی جاویدانند، روی می‌دهد. پس تناقض و تضاد در هستی همان لوگوس یا قانون جهانی جاویدان است. فریب ظاهر هستی را نباید خورد و از آن دچار نگرانی یا نومیدی نباید شد. حاصل این کشاکشهای ظاهری و تناقضهای آشکار، هماهنگی و یگانگی است که جهان را بر پا می‌دارد. به این نکته است که هراکلیتوس اشاره می‌کند و می‌گوید: «مردمان نمی‌دانند که چگونه از هم جدا شدگی عین به هم پیوستگی است: هماهنگی کششهای متضاد چون درکمان و چنگ.» (تکهٔ ۵۱). بدین‌سان می‌توان گفت که وحدت به نظر هراکلیتوس در جهان چیزی نیست جز هماهنگی زاییدهٔ اضداد. اما این هماهنگی آشکار نیست. آنچه در جهان به چشم می‌آید، کشاکش پیوسته در میان اضداد است، جنگ عناصر و پدیده‌های گوناگون هستی است. ولی در درون این کشاکشهای اضداد، یك هماهنگی هست که پنهان است و به این نکته است که هراکلیتوس اشاره می‌کند: «هماهنگی پنهان نیرومندتر از آشکار است.» (تکهٔ ۵٤) هراکلیتوس، کشاکش میان اضداد را تعبیر به «جنگ» **پولموس**(πολεμος) می‌کند. یکی از مظاهر لوگوس یا قانون جهانی، جنگ است. نتیجهٔ این جنگ میان پدیده‌ها و مظاهر وجود، همان آرامش و هماهنگی است که پدیدار می‌شود. پس این نبرد میان مظاهر هستی را نباید نشانهٔ شیطانی بودن هستی دانست، زیرا جنگ سرچشمه، زاینده و فرمانروای وجود است و قانونی است همگانی و بنابراین بیدادگری نیست، ضرورتی است که هستی بی‌آن پایدار نمی‌ماند (تکهٔ ۸۰): «باید دانست که جنگ در چیزها همگانی است و جدال عدل است و همه چیز از راه جدال و ضرورت پدید می‌آید.» پس: «جنگ پدر همهٔ چیزها و پادشاه همهٔ چیزهاست، و بعضی را چون خدایان آشکار کرده است و بعضی را چون

آدمیان. بعضی را برده ساخته است و بعضی را آزاد.» (تکهٔ ۵۳). در اینجا مقصود هراکلیتوس نشان دادن اضداد است که کشاکش میان آنها روی می‌دهد و در عین‌حال، این جدال و جنگ مایه‌وسرچشمهٔ دوام و بقای آنهاست. این تنها ازدیدهٔ آدمیان است که تضاد، تناقض و جدال در جهان هستی ناپسند و نکوهیده است و این زاییدهٔ فهم‌ناقص‌ماست، اما ازدیدگاه موجودی برتر که برهستی احاطه دارد و از بالا و همه سو بر آن می‌نگرد، این تضادها و تناقضها، این جنگ و پیکار پیوسته، یکباره از میان می‌رود و همه برای او پسندیده است. بدین سان: «برای خدا همه چیز زیبا و نیك وعدل است، اما آدمیان یکی را ناعادلانه و یکی راعادلانه تصور کرده‌اند.» (تکهٔ۱۰۲) ازسوی دیگر مقصود هراکلیتوس از «جنگ» را باید به مفهوم تغییر و دگرگون شدن مظاهر هستی گرفت. اضداد به‌یکدیگر تبدیل می‌یابند (تکهٔ ۱۲۶) و عامل و انگیزهٔ این دگرگونی و تبدیل، جنگ است که به تعبیر دیگر کنش و واکنش و تأثیر و تأثر در میان اضداد است.

جریان. اکنون به دومین هستهٔ اساسی اندیشهٔهراکلیتوس می‌رسیم. گفتیم که هستی‌عبارت است از تلاش و کشاکش پیوسته و جاویدان در میان عوامل و جریانهای متضاد ودگرگونی و تبدیل آنها به‌یکدیگر و بدین‌سان‌هستی و پدیده‌های آن، جهان و چیزهایی که در آنند، نمی‌توانند یك‌بار و برای همیشه ساخته و پرداخته شده باشند. سکون در هستی نمی‌تواندباشد. پس هنگامی که جنگ وکشاکش درمیان‌اضداد، قانون‌کلی‌وهمگانی‌هستی‌است، جهان‌بایدپیوسته‌وهمواره در دگرگونی باشد، در حرکت باشد و این جنبش باید جاویدان باشد. به تعبیر دیگر، هستی، در شُدَن است (یعنی وجود، در صیرورت است)، یعنی هر چیز، چنانکه هست در دگرگونی است، درهرلحظه چیزی غیرازخودآن است. هرچیز، در هرلحظه، در راه‌چیزی دیگرشدن است. این نکته یکی ازمهمترین جنبه‌های فلسفهٔ هراکلیتوس بشمار می‌رود. این نکته را، هر چند متن گفتهٔ هراکلیتوس

نیست، دیگران به‌این شکل تعبیر کرده‌اند کـه : « همه چیز در گذر است.»[1] (πάντα χωρεῖ) (پانتاخورای) یا «همه‌چیزدرجریان‌است.» (πάντα ῥεῖ) (پانتارای)، یعنی آنچه به نظر ساکن می‌رسد، در واقع در جنبشی پیوسته و نهانی است، تغییر می‌کند و دیگر می‌شود. هراکلیتوس این جریان و جنبش پیوسته را در هستی و مظاهر آن به شکلهای گوناگون تعبیر می‌کند. در یك‌جا می‌گوید: «کسانی‌که در یك رودخانه‌گام می‌نهند، آبهای دیگر و دیگری بر رویشان جریان‌دارد.» (تکهٔ ۱۲). اندیشهٔ گذرابودن، ناپایداری و نااستواری همه‌چیزرا به‌جریان‌آب‌رودخانه تشبیه می‌کندکه پیوسته‌تازه‌می‌شود ودرهر لحظه، درهر نقطه آبهای تازه‌جانشین آبهای لحظهٔ‌پیش می‌شود و آب رودخانه بدین‌سان درهر لحظه، غیر ازآب رودخانه درلحظهٔ پیش است و بنابراین:«نمی‌توان دوبار دریك‌رودخانه پای نهاد.» (تکهٔ ۹۱). بدین‌سان همه چیز در دگرگونی‌است. همواره در راه آن است که چیز دیگر شود که اکنون آن نیست و بنابراین، هرچیز، در هر لحظه، بخشی از آن هست و بخشی از آن نیست. هر چیزی، در هر لحظه، هم خودش است و هم خودش نیست. هراکلیتوس این معنی را در گفتهٔ دیگری روشنتر می‌گوید: « در یك رودخانه، ما هم پا می‌گذاریم هم نمی‌گذاریم، ما هم هستیم هم نیستیم.» (تکهٔ ٤۹ الف). پس آنچه ساکن و بی دگرگونی به نظر می‌رسد، نهانی در تغییر، جریان وچیزی دیگر شدن است. اضداد در مسیر جنگ و کشاکش با یکدیگر، تغییر می‌کنند و این جریان و در گذربودن، پیوسته یك هماهنگی در میان چیزها پدید می آورد؛ یعنی میان آنچه دیگرگون می‌شود و

---

۱) این تعبیری است که افلاطون از اندیشهٔ هراکلیتوس می کند : « هراکلیتوس می گوید که همه چیز در گذر است . و هیچ چیز بر جای نمی‌ماند و در حالی که هستنده‌ها را به رودخانه‌ای درجریان تشبیه می کند می گوید : (ر . ك به قطعهٔ ۹۱) » افلاطون : **کراتولوس** ٤۰۲A

آنچه هنوز دیگرگون نشده است، یك تناسب و هماهنگی وجود دارد. در این جریان وگذر دائم چیزها، اضداد به یکدیگر مبدل می‌شوند واین قانون، چه در جهان اشیاء وچه درجهان آدمیان وجانداران دیگر، راست می‌آید. (تکهٔ ۸۸). بدین‌سان می‌توان هراکلیتوس را یکی از نخستین پایه گذاران مفهوم دیالکتیك دانست که درقرن گذشته در فلسفهٔ هگل وسپس به کاملترین شکل خود درجهان- بینی مارکس دیده می‌شود

جهانشناسی

آتش. آتش در نظام فلسفی هراکلیتوس عاملی بسیارمهم و رهبری کننده است. گفتیم که هستهٔ اساسی فکروی این است که همه‌چیز درجریان ودگرگونی است؛ هستی همواره درشدن است. براین پایه، هراکلیتوس درجستجوی نمونه‌ای محسوس بر می‌آید که این کیفیات در آن دیده می‌شود. این نمونه را وی در آتش می‌یابد. محققان در این باره اختلاف نظر دارند که آیا مفهوم آتش، اندیشهٔ اساسی هراکلیتوس در تفسیر هستی، مطابق با نظریهٔ تغییر وجریان بوده است وبه‌دیگر سخن، آیا وی، آتش را عنصر نخستین یا **آرخه** برای هستنده‌ها می‌دانسته است یا نه؟ ارسطو و سیمپلیکیوس[1] و دیگران این نظریه را پذیرفته‌اند و می‌گویند هراکلیتوس آتش رابه عنوان اصل نخستین (آرخه) و پایه قرارداد، زیرا بهترین نمودار مفهوم جریان و تغییر می‌تواند باشد. چندگزارش دیگر نیز این نظریه را تأیید می‌کنند.[2] اما اگر بار دیگر به خودگفته‌های هراکلیتوس دراین مورد باز گردیم اعتبارآن نظریه متزلزل می‌شود و نظریه مخالف آن مصرانه پیش می‌آید.

---

۱) ارسطو: متافیزیك ۷ a ۹۸۴، A۳ وسیمپلیکیوس درتفسیر فیزیك ارسطو ۳۳، ۲۳=دیلز ۲۲ A ۵

۲) آیتیوس: کتاب اول، ف ۳ می‌گوید: «هراکلیتوس و هیپاسوس از متاپونتیون می‌گویند آتش اصل نخستین چیزهاست. همهٔ چیزها از آتش پدید می‌آیند و همهٔ چیزها درآتش از میان می‌روند.» =دیلز ۲۲A۵

هراکلیتوس نمی‌خواهد مانند دیگر فیلسوفان ایونیا اصل نخستین اشیاء را آتش قرار دهد، بلکه آن را بهترین نمونه‌ای می‌یابد که نظریهٔ جریان و سیلان و دگرگونی پیوستهٔ اشیاء را به‌وسیلهٔ شکل و چگونگی محسوس آن نشان دهد. اکنون به این گفتهٔ هراکلیتوس توجه کنیم:

«این نظام جهان را که برای همه همان است، هیچیك از خدایان یا هیچیك از آدمیان نیافریده است، بلکه همیشه بود و هست و خواهد بود: آتشی همیشه زنده، فروزان به اندازه‌هایی و خاموش به اندازه‌هایی.» (تکهٔ ۳۰).

نخست بر این نکته تکیه می‌شود که جهان هستی آفریده و ساختهٔ نیرو یا نیروهایی ورای این جهان نیست، بلکه ازلی و ابدی است؛ سپس نمونهٔ وجودی آن را به آتشی همواره فروزان و زنده تشبیه می‌کند که پیوسته مقداری در افروختن است و اندازه‌ای در خاموشی. آیا بدین‌سان می‌توان آن را عنصر نخستین دانست؟ همان‌گونه که آب برای طالس و هوا برای آناکسیمنس بوده است. آتش تنها سرچشمهٔ محسوس جریان هستی و نمودار پدیدی و ناپدیدی و سرانجام دگرگونی و شُدن است. آتش چگونه است؟ همواره سوخت می‌گیرد و آن را به شکل شعله، روشنایی و گرما مبدل می‌سازد و نیز مقداری را به‌شکل دود پس می‌دهد. آتش همه‌چیز را درکام خود می‌کشد و دگرگون می‌کند. این جریان گرفتن و پس دادن، به آتش دوام و ثبات می‌بخشد، و دگرگونی پیوسته و دائم آن را از چشم ما پنهان می‌دارد. از سوی دیگر در جریان تغییر یك هماهنگی میان آنچه گرفته است و آنچه پس می‌دهد، پدید می‌آورد و بدین سان مظهر آن قانون جهانی (لوگوس) می‌تواند باشد. اگر نظر ارسطو و دیگران را بپذیریم که وی آتش را اصل نخستین اشیاء می‌داند، باید این گونه تعبیر شود، یعنی مبدأ و انگیزه‌ای برای نشان دادن جریان هستی.

اما در دو تکهٔ دیگر هراکلیتوس می‌گوید: «دگرگونیهای آتش: نخست دریا، و نیمی از دریا خاك، و نیمی دیگر فوارهٔ آتشناك» (تکهٔ ۳۱) و «همه چیز مبادلهٔ آتش است، و آتش مبادلهٔ همه چیز مانند کالاها برای طلا و طلا برای کالاها.» (تکهٔ ۹۰).

این دو تکه، از سوی دیگر ظاهراً نشان می‌دهد که آتش نخستین مایهٔ چیزهاست و دگرگونیهای آن، عناصر اصلی دیگر را تشکیل می‌دهد. آتش به همه چیز تبدیل می‌یابد و همه چیز به آتش. این نظریه ما را به استنتاج ارسطو که هراکلیتوس آتش را عنصر نخستین اشیاء می‌شمارد، نزدیکتر می‌کند. اما یقیناً آتش برای هراکلیتوس غیر از آب و هوا و حتی آپایرون برای نخستین فیلسوفان ایونیاست. این آتش تنها نمونه و انگیزهٔ دگرگونی به شکل اضداد است. یك آتش جهانی وجود دارد که آب و خاك شکلهای آنند و همواره به اندازه‌هایی برابر به هم تبدیل می‌شوند. هراکلیتوس، تفصیل این تغییر آتش را به شکل آب و خاك، توضیح نمی‌دهد و گویی قصد وی تفصیل پیدایش جهان، مانند فیلسوفان دیگر ایونیا نبوده است. باوجود این دیوژنس لائرتیوس، در تفصیل دقیقی که از عقاید وی می‌دهد، ابهام و نقص موجود در گفته‌های هراکلیتوس را اندکی جبران می‌کند و جهانشناسی وی را روشنتر می‌سازد. وی می‌نویسد (دنبالهٔ گزارش قبلی ص ۲۴۶):

> «وی دگرگونی را راه به‌سوی بالا و به‌سوی پایین نامید که جهان بدین وسیله پدید می‌آید. آتش چون متراکم شود، به‌شکل رطوبت درمی‌آید، و این چون فشرده شود آب پدید می‌آید. آب منجمد و سخت شده به‌خاك مبدل می‌شود. وی می‌گوید این راه به سوی پایین است. بار دیگر خاك آبگون می‌گردد و از آن آب پدید می‌آید، و از این بقیهٔ چیزها. وی تقریباً همه چیز را به تبخیری از دریا بازمی‌گرداند و می‌گوید این راه به‌سوی بالاست. تبخیرهایی

هم‌ازدریاوهم‌از زمین روی‌می‌دهد. آنهاکه ازدریاست درخشان‌است و پاك، وآنهاکه‌از زمین‌است، تیره است. آتش‌از تبخیر های‌درخشان‌مایه‌می‌گیرد وافزایش‌می‌یابد و رطوبت از آنهای دیگر . اما اینکه فضای پیرامونی جهان‌چگونه است ، وی روشن نمی‌سازد؛ باوجود این‌می‌گوید که درآن کاسه‌هایی است که طرف گود آنهابه سوی ماست که درآنها تبخیرهای درخشان انبوه می‌شود وشعله‌ها به‌وجود می‌آورد. اینهاستارگانند . شعلهٔ خورشید درخشانترین و گرمترین آنهاست . ستارگان دیگر از زمین دورترند ، و بدین علت ، روشنایی و گرمای کمتر می‌دهند . اما ماه که نزدیکتر است به زمین درناحیهٔ ناپاك حرکت می‌کند ، ولی خورشید در ناحیهٔ شفاف وناآلوده درحرکت‌است. ودارای‌فاصله‌ای متناسب با ماست، وبدین علت بیشتر گرما و روشنی می‌دهد. خورشید و ماه هنگامی می‌گیرندکه‌آن کاسه‌ها پشت و رو می‌شوند وحالات ماهیانهٔ ماه دراثر پشت و رو شدن اندك اندك‌کاسهٔ‌آن روی می‌دهد . روز وشب ، ماهها ، فصلها، سالها ،بارانها ، وبادها ومانند اینها همه دراثر تبخیرهای گوناگون‌پدید می‌آیند . بدین سان‌که تبخیرهای درخشان‌که دردایرهٔ خورشید شعله‌ور می‌شوند، روزرابه‌وجودمی‌آورند، اماتبخیرهای‌ضدآن، چون‌غلبه‌یابند، شب را ایجاد می‌کنند . در اثر افزایش گرمای ناشی‌ازتبخیر درخشان ، تابستان‌پدید می‌آید و وفور رطوبت ناشی ازتبخیرهای تیره، زمستان‌را به وجودمی‌آورد. تعلیمهای او از پدیده‌های دیگر نیزهمانند اینهاست، نه دربارهٔ چگونگی زمین و نه دربارهٔ کاسه‌ها توضیحی نمی‌دهد .»[1]

ازاین‌گزارش چندنکته‌روشنترمی‌شود. بزرگترین‌مرکزومظهرآتش‌خورشید

۱) دیوژنس لائرتیوس: ک ۹ـب۱۱ـ۹

است، که مانند دیگر اجرام آسمانی، کاسه یا تغاری است پر از آتش که طرف گود آن به سوی ماست. بخارهایی از دریا و زمین برمی‌خیزد که برخی درخشان است و برخی تیره: بخارهای درخشان که از دریا برخاسته است، بالا می‌رود و در کاسهٔ خورشید گرد می‌آید و می‌سوزد و در نتیجه رطوبت پدید می‌آید. رطوبت نیز چون فشرده شود، آب به وجود می‌آید و این راه به سوی پایین است. دریا، چنانکه در قطعهٔ (۳۱) دیده می‌شود، نیمی خاك است و نیم دیگر «فوارهٔ آتشناك». (پرستر). محققان در تفسیر این کلمه جدلها و بحثها کرده‌اند. این واژه در اصل یونانی (πρηστήρ) از مصدر (πρηθω) به‌معنی منفجر شدن، ترکیدن، متورم‌شدن آمده‌است. ازسوی دیگر خود واژهٔ پرستر در یونانی معمولا به معنی گردباد و نیز آذرخش است. اما در متن گفته‌های هراکلیتوس باید آن را «فوارهٔ آتشناك» نامید، یعنی تبخیرهای آتشینی که از دریا برمی‌خیزد و تبدیل دریا را بار دیگر به آتش فهمیدنیتر می‌سازد و با مفهوم تبخیرهای درخشان هماهنگتر است. زیر این «بخارهای درخشنده» فاصلهٔ میان آب و آتش است. این بخارهای درخشنده و آتشناك، بار دیگر به خورشید می‌رسد و در کاسهٔ آن افروخته می‌شود. از سوی دیگر، دیدیم که زمین نیز بار دیگر، آبگون می‌شود و به صورت آب در می‌آید. اما همواره میان مقداری از خاك که دریا می‌شود و دریایی که خاك مـی‌گردد، تناسبی یافت می‌شود (تکهٔ ۳۱). دریا نیمی خاك و نیمی فوارهٔ آتشناك است و بـدین سان همواره نیمی از دریا «به سوی بالا می‌رود» به شکل فوارهٔ آتشناك که قبلا خاك بوده است و در برابر آن نیمی دیگر «به سوی پایین» می‌آید، یعنی از خورشید به صورت بخارهای تیره و فشرده شده فرود می‌آید و به‌آب تبدیل می‌شود. به‌همان‌اندازه که آب دریا از باران و آبهای زمین افزایش می‌یابد، به همان اندازه دریا به‌خاك مبدل می‌شود؛ و به همان مقدار که آب دریا از راه تبخیرهای درخشان (پرستر - فوارهٔ آتشناك) کاهش می‌گیرد، به همان اندازه زمین به آب مبدل می‌گردد. پس

می‌توان گفت‌که ماده همواره به همان اندازه‌ای است‌که هست و نیز اضداد همیشه دگرگون می‌شوند و به یکدیگر تبدیل می‌یابند (تکه‌های ۷۶ و ۱۲۶) اما حاصل این دگرگونیهای اضداد وحدت و هماهنگی است. در واقع یك چیز است‌که بـه شکلهای‌گوناگون درمی‌آید؛ همان گونه‌که اضداد زاییدهٔ وحدت‌اند، وحدت نیز نتیجهٔ اضداد است و بدین‌سان: راه به بالا و به پایین یکی و همان است (تکهٔ ۶۰).

سرنوشت-خدا. درگزارش دیوژنس‌لائرتیوس ازعقایدهراکلیتوس دیدیم‌که: «همهٔ چیزها مطابق سرنوشت پدید می‌آیند»(ص ۲۴۶) این تعبیر در نص گفته‌های هراکلیتوس یافت نمی‌شود، اما نویسندگان عقاید از اندیشهٔ فیلسوف بدین‌گونه تعبیر کرده‌اند. این‌سرنوشت چیست؟ درگزارشی دیگر تفسیر آن را چنین‌می‌یابیم: «همه چیز مطابق‌سرنوشت‌که این‌خودهمان جبر (ἀναγκη)(آنانکه) است، روی می‌دهد.»[1] و نیز درجای دیگر می‌گوید: «سرنـوشت همان قانون جهانی (لوگوس) است که به وسیلهٔ جریانهای متضاد سازندهٔ هستنده‌هاست.»[2] بدین‌سان سرنوشت، تعبیری‌است از همان قانون جهانی و جاویدان‌که برهمه چیز فرمانرواست، همه چیز هماهنگ با آن پدید می‌آید وهیچ‌چیز نمی‌تواند ازفرمان‌آن سر باز زند و خود نیز جز آنچه می‌کند، کرده‌های خود را دیگرگونه نتوانـدکرد و بدین‌سان می‌توان آن را جبر نامید، ضرورتی ثابت وگریزناپذیر. پس **لوگوس**، **سرنوشت**، **جبر** همه نامهای یك واقعیت جاوید و مسلط‌اند.

ازسوی دیگر هراکلیتوس، درگفته‌های‌خود، چندبارخدارا نام می‌برد یا به او اشاره می‌کند. اما خدای اوکیست وچیست؟ بیشك می‌توان‌گفت‌که او نیازی به خدای یونانیان ندارد. **کسنوفانس** پیش از او، خدایان یونانیان را ازآسمان‌بیرون رانده واندیشهٔ یکخدایی رابه میان‌آورده بود. هراکلیتوس اکنون معنای فلسفی

---

۱) آیتیوس: ك اول ۲۷ ، ۱=دیلز ۲۲A۸ ۲۲ A ۸

۲) همانجا: ك اول ۲۲ ، ۷=دیلز

ژرفتری به این واژه می‌دهد. گفتیم مهمترین هستهٔ اندیشهٔ وی لوگوس بود که آن را قانون جهانی یاعقل جهانی می‌دانست که همه چیز، همهٔ هستی هماهنگ آن است و نمونهٔ محسوس آن را در آتش یافت، آتشی جهانی که سرچشمهٔ همه چیز است و جاودانه فروزان است و زنده و به شکلهای گوناگون درمی‌آید و نامهای گوناگون به خود می‌گیرد. خدای او در این میان چیست؟ در گزارشی دیگر این نکته روشنتر می‌شود: «به عقیدهٔ هراکلیتوس، آتش چرخندهٔ جاویدان، خداست.»[1] این آتش جاویدان مظهر همان لوگوس یاقانون جهانی است که عقل و آگاهی‌مطلق نیز هست. می‌دانیم که یونانیان خدای خدایان خود را زیوس می‌نامیدند که فرمانروای دیگر خدایان بوده‌است. هراکلیتوس، به‌خدایان یونانیان باور ندارد و آئینهای دینی آنان را استهزا و ایشان‌را سرزنش می‌کند که سنگپاره‌هایی‌راکه به‌دست‌خود تراشیده‌اند، از نادانی ستایش می‌کنند و در برابر آنها نماز می‌گذارند و برای آنان زاری می‌کنند و به آنان نیاز می‌برند و انجامش آرزوها و خواستهای خود را از ایشان‌طلب می‌کنند. (تکه‌های ۱۲۷، ۱۲۸، ۵). اما خدای او همان لوگوس یاناموس وقانون جهانی جاویدان وفرمانروای همه است که خود در عین یگانگی سرچشمهٔ اضداد است، همان‌آتش جهانی است وهراکلیتوس آن‌رایك بار زیوس می‌نامد ومی‌گوید: «یکی، که او تنها داناست، هم نمی‌خواهد و هم می‌خواهد که به نام زیوس نامیده شود.» (تکهٔ ۳۲). اما روشنترین و ژرفترین تعریفها از خدای هراکلیتوس رادر گفتهٔ خود وی چنین می‌یابیم: «خدا، روز شب، زمستان تابستان، جنگ صلح، سیری‌گرسنگی‌است و به شیوهٔ (آتش) دگرگون می‌شود، که هرگاه بابخورها آمیخته شود، مطابق بوی هریك از آنها نامیده می‌شود.» (تکهٔ ۶۷). این‌گفتهٔ هراکلیتوس مایهٔ پژوهش، گفتگو، واختلاف نظر فراوان درتفسیر آن شده است.[2] چیزی که

---

۱) آیتیوس: ك اول ۱،۲۷ = دیلز ۸A۲۲ ۲) تازه‌ترین ویکی از ژرفترین وجامعترین پژوهشها و تفسیرها در بارهٔ این جمله از **هرمان‌فرنگل**، دانشمند و محقق نامدار است در←

به‌روشنی استنباط می‌توان‌کرد این است‌که خدای هراکلیتوس‌جامع اضداد است و وحدت اضداد. آنچه فیلسوف به آنها اشاره می‌کند، تنها بـرای نمونه است، و خدای او همه‌گونه اضداد دیگر را نیز در بردارد. جهان و همهٔ پدیده‌های‌گوناگون آن، مظاهر بیشماری هستند از خدا، یعنی لوگوس یاقانون جهانی که همگانی و همه جاگیر و برهمه فرمانرواست، درهریك از چیزها یـااضدادکه نمودار شود نام آن را به خود می‌گیرد، همانگونه‌که آتش چون با دانه‌ها یاروغنهای خوشبو درآمیزد، مطابق بو وعطر هریك ازآنها نامیده می‌شود، و بـدین‌سان خدا مانند آتش دگرگون می‌شود و به‌شکل‌چیزها وپدیده‌های‌گوناگون درمی‌آید وچهره‌های گوناگون هستی خود را نشان می‌دهد. پس درهمه جا و همه چیز جلوه‌گر است. آدمی در برابر او مانند نوزادی در برابر یك‌مرد است (تکهٔ ۷۹). اوهمه دانایی و آگاهی است. برای او همهٔ اندیشه‌ها و داوریهای آدمیان کودکانه است. برای او آنچه ما نمی‌پسندیم پسندیده است وآنچه می‌پسندیم نـاپسند است. برای او «همه‌چیز زیبا و نیك وعدل است»(تکهٔ۱۰۲)، برای‌اینکه او همه است. هراکلیتوس لوگوس، زیوس و آذرخش (آتش‌جهانی) همه رایکی می‌داند. درتکهٔ (٦٤) می‌گوید آذرخش، برهمه چیزفرمانرواست، همه چیز را رهبری می‌کند. دراینجاآذرخش (κεραυνος)(کِرآونوس) واژهٔ نام دهنده‌ای است به زیوس. و این به عنوان برترین و بزرگترین خدایان سرنوشت کل است وبدین سان لوگوس که همه و یکی است، همان برترین خدایان است، وماهیت خداگری است.

انسان-جهان کوچك. یك مسئله همواره درفلسفهٔ هراکلیتوس محققان را به‌خود مشغول داشته است وآن این است‌که آیا وی جهان بزرگ را معیار و نمونهٔ

←فصلی به عنوان: «هراکلیتوس در بارهٔخداوجهان پدیده‌ها» در کتاب پر ارزش خود: «راهها و شکلهای آغاز اندیشهٔ یونانی» چاپ‌مونیخ، ۱۹۶۰، ص ۲۳۷ به بعد:

Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* Munchen, 1960 S.237–252

اصلی برای کشف حقیقت آن قرار داده است یا وجود انسان را ؟ چنانکه دیدیم برای هراکلیتوس دوگونه تبخیر وجود دارد، یکی به سوی بالا و دیگری به‌سوی پایین. بنابراین روح نیز در آدمی باید ناشی از یکی از این تبخیرها باشد؛ و به همین علت است که ارسطو می‌نویسد: «هراکلیتوس می‌گوید که روح اصل نخستین (آرخه) است، زیرا آن را با تبخیر یکی می‌داند که از آن بقیهٔ چیزها ترکیب می‌شوند.»[1] از سوی دیگر به نظر می‌رسد که وی روح را با تبخیر خشك یا آتش اثیری یکی می‌داند، زیرا می‌گوید: «برای روحها آب شدن مرگ است.» (تکهٔ ۳۶)؛ اما چنانکه در همانجا گفته می‌شود، روح از رطوبت پدید می‌آید و بنابراین در ماهیت خود با آب شرکت دارد. درگزارش دیگری این نکته تأیید می‌شود: «هراکلیتوس روح جهان را تبخیری می‌داند که از رطوبت در آن پدید می‌آید. اما آنچه در جانداران است از تبخیر بیرونی و از آنکه در خود آنهاست تولید می‌شود و همگون (روح جهان) است.»[2] در اینجا روح را باید به معنی جان، یا روح حیوانی گرفت. اما روح انسانی ماهیتی آتشین دارد، و هرچه از این گوهر در آن بیشتر باشد، انسانیتر و آگاهتر است و در تأیید همین معنی است که هراکلیتوس می‌گوید: «روح خشك خردمندانه‌ترین و بهترین است.» (تکهٔ ۱۱۸). زیرا در گزارش[3] دیگری گفته می‌شود که: «هراکلیتوس روح را شراره‌ای از ماهیت ستارگان می‌داند.» و این یعنی همان آتش اثیری جهانی. پس انسان از آب، خاك و آتش ساخته شده است، اما روح انسانی او آتشین است همانند آتش جهانی. و از آنجا که آتش جهانی با قانون و آگاهی مطلق (لوگوس) هستی یکی است، روح نیز مُدْرِك، متعقل و آگاه است، یا به تعبیر دیگر روح آتشی آگاه است. هنگامی که از تن جدا شد، لاشه که تنها آمیزه‌ای از آب است و خاك،

---

۱) ارسطو: «دربارهٔ روان» *De anima* A۲،٤٠٥a۲٤   ۲) آیتیوس: ك ٤-۱۲، ۳=دیلز ۲۲A۱۵

۳) مارکوبیوس: «رؤیای سیپیو» ۱۹، ۱٤=دیلز ۲۲A۱۵

ارزشی نخواهد داشت و باید آن را به دور انداخت. (تکهٔ ۹۶). اما همین آتشی که روح است خود محکوم جریان « **به سوی بالا و پایین** » است. انسان نیزمحکوم همان ناموس دگرگونی و کشاکش میان اضداد استکه در جهان بیرونی فرمانروا است. آتشی که درآدمی هست، همواره در حال تبدیل به‌آب است و آب خاك می‌گردد و بار دیگر « **راه به سوی بالا** »، یعنی جریان ضدجریان نخست انجام می‌گیرد، و بدین‌سان وجود ما دارای دوام و ثبات به‌نظر می‌رسد، وعلت این‌وجود اصل « **اندازه‌ها** »ست. اضداد همواره به اندازه‌هایی معین به یکدیگر مبدل می‌شوند وبدینسان تعادل و تناسب برقرار می‌مانند. باوجود این، « **اندازه‌ها** » همیشه ثابت نمی‌مانند. در وجود انسان نیز، آتش و آب،اندازهٔ خود را جاودانه حفظ نمی‌کنند و به مرزهای یکدیگر تجاوز می‌کنند و درنتیجه خواب و بیداری، و نیز مرگ و زندگی روی می‌دهد. هنگامی که تعادل میان « **اندازه‌های** » آتش و آب درانسان برهم بخورد و آب برآتش تسلط یابد، انسان می‌میرد.

اما اکنون این پرسش به میان می‌آیدکه روح انسانی، این‌گوهر آتشین‌که آگاه ومدرك است ،چگونه با **لوگوس** یاعقل جهانی‌که سرچشمهٔ آگاهی و تعقل است، ارتباط می‌یابد؟ برای پاسخ به‌این پرسش، توضیحی‌که **سکستوس امپیریکوس** درکتاب خود نقل‌کرده است، می‌تواند به ما یاری‌کند. متن‌کامل این‌گزارش‌چنین است:

« هراکلیتوس، از آنجاکه وی نیز معتقد بود که آدمی برای شناخت حقیقت دارای دو افزار است: حس و عقل، همانند طبیعت شناسانی‌که پیش ازاین نامشان رفت، پنداشت‌که حس شایستهٔ اعتماد نیست وعقل‌را معیار می‌شمارد، اما حس را آشکارا بااین سخن نفی می‌کند: « چشمهاو گوشهابرای آدمیان‌گواهانی‌بد اند، اگرروحهایی بازبان‌آنهابیگانه‌دارند

(یااگر روحهایی وحشی دارند.)»(تکهٔ ۱۰۷) ومانند این است‌که بگوییم اطمینان‌کردن به حواس دور از عقل، خود نشانهٔ روحی وحشی است. وی نشان‌می‌دهدکه عقل معیار است، اما نه هرگونه عقلی، بلکه عقلی‌که «همگانی و خدایی» است. اما اینکه این چه می‌باشد باید به اختصار توضیح داده‌شود. مسئلهٔ‌دلخواه‌فیلسوف طبیعت‌شناس این است‌که جهان پیرامونی‌ما عاقل (λογικόν) و درست‌اندیش (φρενηρες) است

.... مطابق عقیدهٔ هراکلیتوس به وسیلهٔ به درون کشیدن این عقل‌خدایی است‌که مادارای اندیشه می‌شویم، و درخواب آن‌رافراموش می‌کنیم وهنگام بیداری بار دیگر هشیار می‌شویم. زیرا درخواب،چون گذرگاههای حواس بسته شده‌اند، عقلی که در ما هست از همبستگی بـا جهان پیرامونی جدا می‌ماند وبستگی تنها از راه تنفس، مانندریشه‌ای، حفظ می‌شود. وچون بدین‌سان جدا مانده است، نیروی یادآوری راکه پیش‌ازآن داشته است، از دست می‌دهد؛ اما درهنگام بیدار شدن، بار دیگر، چنانکه‌گویی از روز نهایی، سر برمی‌آوردوبا پیوستن به‌جهان پیرامونی دارای نیروی تعقل می‌شود. درست‌مانندتکه‌های زغال‌که‌چون نزدیك آتش نهاده شوند، بـه علت دگرگون شدن افروخته می‌شوند، وچون باز از آن جدا مانند خاموش می‌گردند. به همین سان بهره‌ای از عقل پیرامونی‌که مانند مهمان درتن ما خانه‌کرده است، دراثـر این جدایی یکباره نامتعقل می‌شود، و بار دیگر به‌وسیلهٔ همبستگی از راه گذرگاههای فراوان همانندکل می‌گردد. هراکلیتوس سپس می‌گوید که این عقل همگانی و خدایی که ما به وسیلهٔ شرکت در آن متعقل می‌شویم، معیار حقیقت است. پس آنچه‌که مشترکاً بـرهمه پدیدار است، همان شایستهٔ اطمینان است؛ زیرا به وسیلهٔ عقل همگانی و خدایـی ادراك

می‌شود ، اما آنچه‌که تنها بریك نفر روی می‌دهد ، به علت نقیض این، شایستهٔ اطمینان نیست . بدین‌سان مردی‌که پیش ازاین نامش برده شد (هراکلیتوس) درآغاز نوشتهٔ خود به نام **دربارهٔ طبیعت** ، به نحوی بااشاره به عقل پیرامونی می‌گوید . . . . (دراینجا تکهٔ (۱) را نقل می‌کند) . . . زیرا پس از اینکه با این سخنان ثابت می‌کندکه ما همه چیز را از راه شرکت درعقل خدایی ادراك می‌کنیم ومی‌اندیشیم،اندکی پس ازآن می‌افزایدکه : «پس باید از آنچه همگانی است (یعنی مشترك است ، زیرا همگانی یعنی مشترك) پیروی‌کرد.»(تکهٔ۲) و این چیز دیگر نیست جز توضیح نحوهٔ انتظام جهان‌کل. بنابراین تاآنجاکه ما دریادآوری‌آن عقل شرکت می‌جوییم ، حقیقت را می‌گوییم ، اما هرگاه‌که اندیشه‌های فردی ویژهٔ خود را برزبان می‌آوریم ، نادرست می‌گوییم»[1]

دراین‌گزارش چند نکته روشن می‌شود . پیوند میان آگاهی درانسان وخود آگاهی قانون یا عقل جهانی (لوگوس) که همه چیز را فرا گرفته است . مقصود وی ازکل همان لوگوس است‌که برهمه چیز فرمانروایی دارد وهمه چیز از آن پدید می‌آید وعقل وآگاهی ما نیز پاره‌ای یا بهره‌ای ازآن است . هنگامی‌که عقل ما که پاره‌ای ازعقل جهانی یالوگوس می‌باشد ، از راه گذرگاههای حواس باآنچه در پیرامون است ، یعنی با عقل جهانی ، پیوندها استوار می‌کند ، ما می‌توانیم حقایق را ادراك‌کنیم و این در حال بیداری است . اما هنگامی‌که این همبستگی‌گسسته می‌شود ، عقل ما نیروی یادآوری راکه قبلا داشته است ، از دست می‌دهد وادراك و تعقل موقتاً ازمیان می‌روند، واین درهنگام خوابیدگی‌است. روح انسان‌که آتش است پیوندی باآتش جهانی دارد . و دربیداری این‌آتش‌که درماست‌باآتش‌جهانی،

۱) سکستوس‌امپیریکوس:« برضددانشوران» *Adversus Mathematicus* کتاب۷ـب۱۳۴ـ۱۲۹

پیوندی استوار می‌کنند . درخواب این پیوند ازمیان‌می‌رود و تنها بستگی‌که باقی می‌ماند تنفس است . اما از سوی دیگر می‌دانیم که خواب در اثـر تسلط اندازهٔ رطوبت بر آتش در تن پدید می‌آید واگر این رطوبت افزایش یابد موجب مرگ می‌شود (تکهٔ ۳۶) ؛ زیرا هرچه روح بیشتر تر شود، ناتوانتر می‌گردد و بهرهٔ آتش درآن‌کاهش می‌یابد ، و درنتیجه احساس و ادراك‌کمتر می‌شود ، همان‌گونه‌که مرد مست شده ، یا به تعبیر هراکلیتوس مردی‌که روح خود را ترکرده است ، اراده و خودداری را از دست می‌دهد (تکهٔ ۱۱۷) . پس آگاهی در بیداری است و بیداری نیز همبستگی باعقل و آگاهی جهانی است . آن روشنایی‌که درخواب برای ما به شکل رؤیا افروخته می‌شود ، فریبنده و دروغین است . آگاهی وتعقل درست در خواب دست نمی‌دهد . واقعیت وحقیقت دربیداری جلوه می‌کنند. آدمی در خواب هم‌زنده است هم‌مرده . زنده است ، زیرا بستگی او باجهان پیرامونی ازراه‌تنفس استواراست؛ اما مرده‌است، زیرا همبستگی روح او باعقل یاقانون جهان‌پیرامونی گسسته شده‌است ونیروی یادآوری او ازکار افتاده است. آدمی درخواب بامردگان تماس دارد ، یعنی تعقل و ادراك راکه نتیجهٔ همبستگی او باعقل پیرامونی است ، ازدست می‌دهد، و نیز اگر دربیداری با لوگوس یاعقل جهانی‌آشنا نباشد یاآشنایی پیدا نکند ، باخوابیدگان تماس دارد ، یعنی‌کسانی‌که شعلهٔ عقل وآگاهی در ایشان خاموش شده است . چنین است تفسیرگفتهٔ هراکلیتوس در تکهٔ (۲۶) . اما حواس تنها وسیله‌های همبستگی ما باجهان پیرامونی‌اند ، گویی‌گذرگاهها یـا روزنهایی بشمار می‌روندکه روح ما ازآنها درهنگام بیداری سربیرون می‌آورد و بـا جهان آشنا می‌شود ، وآنچه برآنها تکیه دارد ، آگاهی است ، و از میان حواس، بینایی وشنوایی‌برتری‌دارند و وسیلهٔ‌آموختن‌اند (تکهٔ ۵۵). اما به‌گواهی‌حواس‌به‌تنهایی نمی‌توان اطمینان کرد . آنها وسایل احساسند ، اما معیار درست بـرای شناخت حقیقت نیستند ، باید روحی داشت‌که با زبان حواس آشنا باشد و بتواند آنچه را

آنها ازجهان پیرامونی ولوگوس می‌گیرند، به‌درستی دریابد وتفسیرکند واین‌همان عقل است که معیار حقیقت بشمار می‌رود. وگرنه برای کسانی که ارواحی وحشی دارند، یعنی روحهایی‌که با زبان چشمها وگوشها بیگانه‌اند [(بارباروس) در زبان یونانی باستان دراصل به معنی کسی است که زبان یونانی نمی‌داند و بدین سان یونانیان همهٔ مردمان غیر یونانی را بارباروس می‌نامیدند و بعدها به معنای وحشی درآمده است.] بینایی و شنوایی‌گواهانی خطرناك و گمراه‌کننده‌اند. (تکهٔ ۱۰۷).

حریق جهانی و بازگشت جاویدان. از عقاید دیگری‌که به هراکلیتوس نسبت داده می‌شود یکی این است‌که جهان دردوره‌های متناوب در یك آتشسوزی یا حریق بزرگ از میان می‌رود و بار دیگر پیدایش ازنو آغاز می‌شود. محققان و نویسندگان تاریخ فلسفهٔ باستان دربارهٔ انتساب‌این نظریه به‌هراکلیتوس‌استدلالهای متناقض و مختلف‌کرده‌اند وگروهی آن را از وی می‌دانند وگروهی دیگر منکر آنند.[1]

نخستین گزارشهایی‌که در بارهٔ انتساب این نظریه به هراکلیتوس در دست داریم ازمنابع‌رواقیان(استوئیکها) است. رواقیان‌این حریق‌جهانی را اِکپوروسیس

۱) برجسته‌ترین کسانی که منکر انتساب این نظریه به هراکلیتوس شده‌اند عبارتند از: **شلایرماخر** (۱۸۳۴-۱۷۶۸) که برای نخستین بار تکه‌های هراکلیتوس را گرد آورد و تفسیر نمود (نوشته‌های فلسفی، جلد دوم، ص ۱۴۶-۱) و **فردینا ندلاساله**(در: فلسفهٔ‌هراکلیتوس تیره، ۱۸۵۴) و جان برنت (درآغاز فلسفهٔ یونان، ۱۸۹۲). ایشان ریشهٔ این نظریه را از رواقیان (استوئیکها) می‌دانند. اماکسانی مانند تسلر، **گومپرتس ودیلز**آن را نظریهٔ‌اصیل هراکلیتوس‌می‌شمارند. ازمخالفان سرسخت انتساب این‌نظریه به‌هراکلیتوس **کارل راینهارت** است در کتاب پرارزش ومشهور خود: «پارمنیدس وتاریخ فلسفهٔ‌یونان» ۱۹۱۶ ص ۱۶۷ تا ۱۷۷ (**K.Reinhardt**, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*) واکنون نظریهٔ نهایی راینهارت‌را دراینباره در فصل کتابش به‌نام *Vermächtnis der Antike* (چاپ **Göttingen** - ۱۹۶۶) زیر عنوان «نظریهٔ هراکلیت دربارهٔ آتش» *Heraklits Lehre vom Feuer* ص ۴۱-۷۰ می‌توان یافت.

ékpurōsis می‌نامیدند و می‌گفتندکه جهان در دوره‌های متناوب درآن ازمیان می‌رود. اما این آتشسوزی بزرگ آغاز یك پیدایش دیگر جهان است، وهستی رشته‌ای بی‌پایان وجاویدان از پیدایش و فناست[1] وهمچنین می‌گفتندکه درپایان دورانهایی معین، همه چیز بار دیگر به همان شکل وچگونگی‌که در دورانهای پیش بوده است باز می‌گردد، وبه تعبیر دیگر همه چیز، بار دیگر، همان‌گونه که زمانی بوده است، تکرار می‌شود واین بازگشت همه چیز همان‌گونه‌که بوده است، در دوره‌های متناوب و جاودانه روی می‌دهد و بدین علت آن را «بازگشت جاویدان» می‌نامیده‌اند.[2] در دوران معاصر، فیلسوف بزرگ آلمانی فریدریش نیچه نظریه‌ای همانند این را پیش کشیده است و آن را «بازگشت جاوید همانندها» (Die ewige Wiederkehr des Gleichen) نامیده‌است.[3]

اماهرچند استوئیکها می‌گفته‌اندکه نظریهٔ «حریق جهانی» را ازهراکلیتوس گرفته‌اند، درمیان‌گفته‌ها و نظریات خود وی، نشانی نمی‌توان یافت‌که این‌نظریه را تأییدکند. تنها اشاره به چنین چیزی‌که ممکن است این گونه تعبیر شود، در تکهٔ ٦٦ است‌که نقل‌کنندهٔ این تکه (هیپولیتوس. *Ref* کتاب ۹، ب ۱۰) از خودبر گفتهٔ هراکلیتوس تفسیری افزوده است ومی‌نویسدکه منظور فیلسوف ازاین‌عبارت:

---

۱) دیوژنس لائرتیوس: کتاب ۷- بندهای ۱۳٤، ۱٤۲، ۱۵۷

۲) این نظریه از دوفیلسوف استوئیك یعنی خروسیپوس (کریسیپ)و بِمسوس است. وی می‌گوید که: «زمانی یك سقراط ویك افلاطون از نو وهریك از انسانها باهمان دوستان و همشهریان وجود خواهند داشت.... و این بازگشت به وضع اول نه یك‌بار بلکه بارها پدید می‌آید و بهتر بگوییم، چیزها جاودانه به وضع نخست باز می‌گردند.» ر. ك. به هانزفون‌آرنیم درکتاب مشهورش« تکه‌های رواقیان باستان» جلد دوم، شمارهٔ ٦۹۵ و نیز ٦۲۳.

Hans von Arnim : *Stoicorum veterum Fragmenta*, 3Bde, teubner 1903–1905

۳) رجوع کنید به‌کتاب وی: «زرتشت چنین سخن‌گفت» بخش‌سوم: «از چهره‌وچیستان» بنددوم (*Also Sprach Zarathustra*, 3. Teil, Vom Gesicht und Rätsel, 2)

«آتش برهمه چیز فرود می‌آید وهمه رامحکوم می‌کند ومی‌گیرد» اشاره به‌همان «حریق جهانی» است. بنابراین حق دارند کسانی‌که معتقدند این نظریه‌با اصول عقاید هراکلیتوس تناقض دارد. زیرا چنانکه دیدیم یکی از اساسیترین عقایدوی، نظریهٔ «راه به‌بالا و به پایین» است، و در تفسیر آن‌گفتیم که همه چیز به آتش تبدیل می‌شود وآتش به همه چیز. اکنون این نظریه بااعتقاد به یك حریق‌جهانی که می‌گوید یکباره در لحظه‌ای همهٔ پدیده‌های هستی به‌آتش مبدل می‌شود و در آن از میان می‌رود، هماهنگی ندارد. ازسوی دیگرکشاکش و نبرد اضداد نیزاز اساسیترین عقاید فیلسوف ماست و وحدت چیزی نیست جز نتیجهٔ کشاکش میان اضداد. پس تصور اینکه همهٔ چیزها دریك لحظه درحریقی بزرگ به‌آتش مبدل شوند، یعنی اضداد ازمیان می‌روند وکثرت نفی می‌شود واین‌نقض اصل مهم‌اندیشهٔ هراکلیتوس است. زیرا افلاطون در رسالهٔ سوفیستس (۲۴۲d)، دو نظریهٔ متناقض هراکلیتوس و اِمپدوکلِس را روبروی‌هم‌قرارمی‌دهد ومی‌گویدکه‌هراکلیتوس‌معتقد است‌که هستی همیشه هم یکی است وهم چندین، درحالی‌که امپدوکلس عقیده‌دارد که هستی به‌نوبت‌گاه یکی‌وگاه چندین است. پس اگر بگوییم‌که هراکلیتوس‌واقعاً معتقد به نظریهٔ حریق جهانی بوده است، باید تصورکنیم‌که وی اصول اساسی‌خود را نقض‌کرده است و از این تناقض غفلت داشته وافلاطون نیز درنقل آن متوجه این‌تناقض نشده‌است. اما دلیلی‌نداریم‌که افلاطون‌توجه به‌اصول‌عقاید هراکلیتوس نداشته است. وی درست می‌گویدکه هراکلیتوس هستی را همیشه هم واحد هم‌کثیر می‌داند، یعنی‌کثرت عین وحدت است و وحدت عین‌کثرت، و این درست هماهنگ با ریشهٔ فلسفهٔ هراکلیتوس است که وحدت هستی را نتیجهٔ کشاکش دائم اضداد و تبدیل آنها به یکدیگر می‌داند و پراکندگی را عین یگانگی و یگانگی را عین پراکندگی می‌شمارد. جریان دگرگونی آتش به چیزهای دیگر همیشگی ومستمر است. چگونه کسی که می‌گوید جهان: «آتشی است، همیشه زنده، فروزان به

اندازه‌هایی و خاموش به اندازه‌هایی.» جهانی‌که «همیشه بود، هست، و خواهد بود.» (تکهٔ ۳۰) می‌تواند معتقد شودکه یك زمان همه چیز در یك حریق بزرگ خواهد سوخت و ازمیان خواهد رفت؟! مگر اینکه دچار تناقض آشکاری بااندیشهٔ‌اساسی خودشود. دراین‌میان‌مفسرین‌دیگری‌نیز دچار همین‌اشتباه‌شده‌اند. مثلا سیمپلیکیوس می‌نویسد: «هراکلیتوس می گویدکه جهان، یك زمان می‌سوزد و ازمیان می‌رود، وزمانی دیگر دوباره ازآتش‌تشکیل می‌شود. درطی دوره‌هایی از زمان، همان‌گونه که می گوید: فروزان به اندازه‌هایی وخاموش به‌اندازه‌هایی»[1] اما وی نیز باتفسیر نادرست سخنان ارسطو دچار این اشتباه شده است. ارسطو در دوجا به‌این نظریه اشاره می‌کند و می‌نویسد: «هراکلیتوس می‌گوید، همه چیز زمانی آتش می‌شود»[2] اما این نمی‌تواند دلیل برآن باشدکه به عقیدهٔ وی همهٔ چیزها در یك زمان معین یکباره آتش‌خواهندشد. به‌هرحال درمتن‌گفته‌های‌هراکلیتوس‌چیزی‌که اشاره‌به‌یك حریق جهانی وهمه‌گیر باشد، نمی‌توان یافت؛ زیرا این نظریه پایهٔ فلسفهٔ وی‌را ویران خواهد ساخت. وی معتقد به پیدایش وفنای چیزها آن گونه نیست‌که چیزهایی پدید می‌آیند وسپس ازمیان می‌روند، بلکه چیزها همواره به‌یکدیگر تبدیل می‌شوند. آتش در «راه به سوی پایین» به چیزهای دیگر مبدل می‌گرددو چیزهای دیگر در «راه به سوی بالا» به‌آتش دگرگون می‌شوند و این هماهنگ با اصل «اندازه‌ها»ست، که جاودانه حفظ می‌شود و این جهان همیشه بوده است و هست وخواهد بود، مانندآتشی همیشه زنده‌که همواره اندازه‌هایی ازآن فروزان است (راه به سوی بالا) واندازه‌هایی ازآن خاموش است، یعنی چیزی غیرازآتش فروزان است (راه به سوی پایین). بدین‌سان نظریهٔ حریق جهانی خودبه خوداز نظام فلسفی هراکلیتوس بیرون‌می‌ماند.

---

۱) سیمپلیکیوس: در تفسیر بر «دربارهٔ آسمان» ارسطو؛ ۴، ۹۴=دیلز ۱۰ A ۲۲

۲) ارسطو: فیزیك، ۳ a ۲۰۵، Γ۵ ومتافیزیك، ۵ a ۱۰۶۷، k۱۱ ونیزآیتیوس: کتاب ۱، ۳، ب ۱=دیلز ۲۲A۵

سال بزرگ. آیتیوس[1] می‌نویسد که هراکلیتوس از یك دوران طولانی سخن گفته است که آن را سال بزرگ (τὸν μέγαν ἐνιαυτόν) می‌نامد و مدت آن یا هجده هزار سال یا ده هزار و هشتصد سال است. اطلاع ما در این باره همین اندازه است و نمی‌دانیم مقصود واقعی هراکلیتوس از این سال بزرگ چه بوده و در آن چه روی می‌داده است. اما می‌دانیم که وی از جریان به «راه به سوی بالا و پایین» تعبیر می‌کند و از سوی دیگر بابلیان به یك دورهٔ سی و شش هزار سالی عقیده داشته‌اند و هجده هزار سال درست نیم آن است. فیلسوفان استوئیك (رواقیان) سال بزرگ را فاصلهٔ یك حریق جهانی و دیگری می‌دانسته‌اند، و چون چنانکه دیدیم نظریهٔ حریق جهانی نمی‌توانسته است از هراکلیتوس باشد، بنابراین دوران ۳۶ هزار ساله را باید به نحو دیگری تفسیر کرد. هراکلیتوس به راه «به سوی بالا و پایین» عقیده داشت و بنابراین می‌توان گفت که دوران ۳۶ هزار ساله مدتی است که «اندازه‌ای» از آتش می‌گیرد که راه به سوی پایین را تا زمین و یا بار دیگر راه به سوی بالا را طی کند. دیدیم که ۱۸ هزار سال نصف ۳۶ هزار سال است، بدین‌سان این یك دورهٔ کامل جریان هستی است. اما توضیحی باید برای ۱۰۸۰۰ سال پیدا کنیم. این مقدار ۳۰×۳۶۰ است و طبق آن هر نسلی در سال بزرگ برابر با یك روز می‌شود، بنابر نظریهٔ دیگر فیلسوف ما که هر نسلی برابر با سی سال است؛[2] زیرا سی سال مدتی است که یك پدر می‌تواند طی آن نوهٔ خود را ببیند.[3]

فلسفهٔ اخلاق. در آغاز اشاره کردیم که هراکلیتوس برای خود پیامی داشته است. از زندگی دردناك و سرگشتهٔ آدمیان بیزار بود و از اندیشه‌های بیمار و آکنده از افسانه‌ها و ترسها و پندارهای کودکانهٔ ایشان خشمناك و اندوهگین می‌شد. وی می‌دید که آدمیان به جای شناختن و پیروی از قانونی که هستی بر

۱) آیتیوس: کتاب ۲، ب ۲، ۳۲ = دیلز ۱۳ A ۲۲ ۲) پلوتارك: *De Defectu Oraculorum* ۱۱، ۴۱۵E = دیلز ۱۹A ۲۲. و فیلون (Harris. 1886) ص ۲۰ = دیلز ۱۹A ۲۲

۳) برنت: *E.G.P.* ۵۸–۱۵۶

پایهٔ آن استوار و به فرمان آن جریان دارد، خود را سرگرم ساخته‌های پنداری خود کرده‌اند. برای هراکلیتوس، خوشبختی آدمی که از آن به خشنودی (εὐαρεστησιν) تعبیر می‌کند[1] در شناسایی نهفته است. اما شناسایی چه؟ معرفت به ناموس و قانونی که همگانی است و باید از آن پیروی کرد. اما بیشتر مردمان این قانون جهانی (لوگوس) را نه می‌اندیشند و نه از آن پیروی می‌کنند، بلکه هر فرد و هر گروه چنان رفتار می‌کنند و می‌اندیشند که گویی هر یك بینشی و حقیقتی خاص خود و از آن خود دارند، درحالی که اگر همه با آن قانون همگانی آشنا شوند، جنگ هفتادودوملت از میان برداشته خواهد شد. این معرفت، همان فرزانگی است که یك چیز بیش نیست و آن دانستن و آگاه شدن از اندیشه یا سگالی است که بر همه چیز به وسیلهٔ همه چیز فرمانروایی دارد. (تکهٔ ۴۱).

هراکلیتوس آئینها و عادتهای مردمان را استهزا می‌کند و دروغین بودن آنها را آشکار می‌سازد. مردم از حقیقت خدا و پرستش او نیز آگاه نیستند. پیش بتها، یعنی پیکره‌هایی که به‌دست خودشان از سنگ و چوب و چیزهای دیگر تراشیده و ریخته‌اند، سر فرود می‌آورند. هزار گناه خونین می‌کنند، روان و دل خود را آلوده و چرکین می‌سازند و آنگاه به تصور پاك کردن و پالودن خود در پیش خدایان و محراب پرستشگاهها، جانداران بیگناه را قربانی می‌کنند، و این‌چنان است که کسی بخواهد در آبی لجن‌آلود، پاهای خود را از لای و لجن بشوید (تکهٔ۵).

بزرگترین سرچشمهٔ بدبختیها و بدیهای آدمی گستاخی یا غرور (ὕβρις) (هوبریس) و از هر حریقی خطرناکتر و ویران‌کننده‌تر است (تکهٔ۴۳). اگر آدمی خود را به‌درستی بشناسد، دچار سرکشی و غرور نمی‌شود و بدین‌سان هراکلیتوس می‌گوید: «من در جستجوی خود بوده‌ام» (۱۰۱). خویشتن‌یابی سرچشمهٔ حقیقت‌جویی است. این جستجوی خود وسیله‌ای است که به آدمی یاری می‌کند تا قانون جهانی (لوگوس)

---

۱) کلمنس اسکندرانی: *Stromateis* ۲-۱۳۰ = دیلز ۲۲A۲۱

و قوانین طبیعت همه چیز را نیز بشناسد و سرچشمهٔ بدیها و نیکیها را در خود بیابد. درست است که «جبر» برهستی فرمانرواست، اما کشف این جبر وقوانین آن در خود و در جهان، بسیاری دشواریها را آسان می‌سازد. جبر در زندگی فردی ودر خود مردمان نیزیافت می‌شود. جبر هستی هرکس، رشته‌ای از خوها، اندیشه‌ها، صفات، وسگالهای اوست‌که بر وی فرمان می‌رانند وبدین علت است که هراکلیتوس می‌گوید: «خوی آدمی سرنوشت اوست.» (۱۱۹). روح را باید خشك وآتشین نگه داشت. نباید آن‌را با پلیدیهاتر کرد. مقصود از روح خشك (تکهٔ ۱۱۸) روحی است که به آتش، به‌لوگوس، یعنی به‌قانون‌وعقل‌جهانی،همانند است و بدین‌سان‌بهترین وپسندیده‌ترین‌است.ازسوی‌دیگرقوانین‌شهر وکشور را نیز بایدمحترم‌داشت واز آنها مانندحصارشهردفاع‌کردوبرای‌نگهداری آنهاجنگید (تکهٔ ٤٤)،زیرا این‌قانونها می‌توانند، اگر درست‌باشندتجسم‌آن قانون‌جهانی باشند.

۸- مکتب اِلئا: پارْمِنیدِس

۵۱۰-۴۴۰پ.م.

باورود این فیلسوف به‌میدان اندیشهٔ‌فلسفی، مکتب نوی پایه‌گذاری می‌شود که در تاریخ‌فلسفه وبویژه فلسفهٔ یونان دارای‌اهمیت فراوان است. دربارهٔ تاریخ و زمان زندگی اودوگزارش یکی ازافلاطون ودیگری ازدیوژنس لائرتیوس دردست است‌که بایکدیگرهماهنگی تمام ندارند ولی می‌توانند یکدیگررا تکمیل‌کنند.

پارمنیدس[1] پسرپورِس[2] درشهر الئا[3] به‌دنیاآمده‌بود. چنانکه‌پیش ازاین‌اشاره کردیم، این شهردرسال ۵٤۰ پیش‌ازمیلاد درجنوب‌ایتالیا وساحل دریای‌مدیترانه در بخش لوکانیا به دست‌پناهندگان یا مهاجران‌بخش فوکایا دریونان‌ساخته‌شده‌بود. نام‌این‌شهر به‌شکل ولیا Velia نیزمعروف‌است. افلاطون‌دررسالهٔ‌خود به‌نام«پارمنیدس» گزارشی می‌دهدکه به کمك آن می‌توان‌تاریخ زندگی‌این‌فیلسوف‌را با دقت تقریبی به دست آورد. افلاطون‌می‌نویسد: «آنگاه آنتیفون Antifōn گفت‌که پوثودوروس Puthodōros برای اوحکایت کرده است‌که پارمنیدس و زنون یك بار برای جشن

1) Parménidès 2) Purès 3) Elea

پان آثِناییا [1] آمدند. پارمنیدس مردی کاملا سالخورده و به خوبی شصت و پنجساله بود، با موهای خاکستری، اما سیمایی خوش داشت. زنون در آن هنگام نزدیك به چهل ساله، بلند بالا و خوش صورت بود و گفته می‌شد که محبوب (Paidika) پارمنیدس بوده است. ایشان درخانهٔ پوثودوروس بیرون حصار شهر در کرامایکوس اقامت داشتند، و سوکراتس (سقراط) وچندین نفر دیگرهمراه او به آنجامی‌رفتند، همه مشتاق اینکه نوشتهٔ زنون را بشنوند؛ زیرا این نخستین بار بود که آن دو آن را همراه آورده بودند. سقراط در آن هنگام هنوز بسیارجوان بود.»[2] افلاطون همچنین در رسالهٔ ثِئائِتتوس(۱۸۳E) به این دیدار اشاره می‌کندکه در آن سقراط می‌گوید: «پارمنیدس برای من به گفتهٔ هومروس درعین حال هم شایستهٔ احترام و هم ترس‌انگیز به‌نظر می‌رسد. زیرا من با این مرد برخورد داشته‌ام هنگامی‌که من کاملاجوان بودم واو کاملا سالخورده. وبه‌نظر من دراو ژرفایی تماماً اصیل‌وجود داشت.» افلاطون در رسالهٔ سوفیستِس نیز (۲۱۷C) به دیدار پارمنیدس و سقراط اشاره می‌کند.

از آنجا که در نوشته‌های افلاطون کمتر می‌توان یافت که با این ترتیب و تفصیل تاریخ و سن اشخاص توصیف شده باشد، می‌توان به‌درستی این گزارشها اطمینان‌کرد. ما می‌دانیم، هنگامی‌که سقراط را درزندان مسموم‌کردند (در سال ۳۹۹ پیش از میلاد) وی هفتاد ساله بود و بنابراین سال تولد وی در ۴۷۰ یا ۴۶۹ پ.م. بوده است. درپایان گزارش نخست می‌بینیم‌که در هنگام دیدار با پارمنیدس، سقراط هنوز «بسیارجوان» بود و می‌توان گفت، بنابرسنت یونانیان میان هجده

---

۱) پان‌آثِنایا Panathènaia کهنترین و مهمترین جشن همگانی درشهرآتن بوده‌است که‌به افتخارآثِنا الاههٔ نگهبان آتن برپا می‌شده‌است. برگزاری این‌جشن بزرگ هرپنج‌سال یك‌بارو درسال‌سوم هراولمپیاد میان ماههای مرداد و شهریوراتفاق‌می‌افتاد و شامل ورزشها و بازیهای گوناگون همراه باموزیك بوده است.

۲) افلاطون: پارمنیدس، ۱۲۷A

و بیست و پنجسال داشته است . بنابراین، تاریخ دیدار وی با پارمنیدس میان سالهای ۴۵۰ و ۴۴۵ قرار می‌گیرد و بدین‌سان تاریخ تولد پارمنیدس در فاصلهٔ سالهای ۵۱۵ و ۵۱۰ پیش از میلاد واقع می‌شود . ازسوی دیگر دیوژنس لائرتیوس دوران شکفتگی (یعنی چهل‌سالگی) پارمنیدس را درشصت و نهمین اولمپیاد (۵۰۱ - ۵۰۴ پ .م.) قرارمی‌دهد، ولی منبع تاریخ او آپولودوروس است که مبدأ تاریخ خود را بنای شهر اِلِئا یعنی ۵۴۰ پیش ازمیلاد قرارداده بود. به هرحال اگرهم نخواهیم به تاریخی که افلاطون داده است اعتماد مطلق کنیم ، گزارش وی در این مورد از آنچه که دیوژنس می‌دهد ، پذیرفتنیتر است . دربارهٔ حوادث زندگی و مرگ پارمنیدس ، اطلاع زیادی در دست نداریم . اما اگر تصور کنیم که وی پنج سال دیگر نیز پس از دیدار باسقراط زنده‌بوده‌است، می‌توان حدس زد که وی به سال ۴۴۰ در گذشته است. دراینجاگزارش دیوژنس لائرتیوس سرگذشت پارمنیدس را اندکی بیشتر نشان می‌دهد . وی می‌نویسد :

« پارمنیدس از شهر الئا .... شاگرد کِسنوفانِس بود ، ولی هر چند درس وی را شنیده بود ، از او پیروی نکرد . وی همچنین ، بنابرگزارش سوتیون با آمَینیاس Ameinias پیثاگوری فرزند دیوخایتاس ، مردی فقیر ولی شریف و نیك ، همنشینی داشت و بیشتر از وی پیروی می‌کرد. پس از مرگ آمینیاس ، پارمنیدس که از خاندانی مشهور برخاسته و مردی توانگر بود، آرامگاهی چون از آنِ قهرمانان برای او بر پا کرد . به وسیلهٔ آمینیاس بود نه کسنوفانس که وی به زندگی آرام فیلسوفانه راه یافت ... . گفته می‌شود که وی همچنین برای شهرزادگاه خود قوانینی نهاده بود ... »[1]

---

۱) دیوژنس لائرتیوس: کتاب ۹، ب ۲۳-۲۱

چنانکه ازاین گزارش برمی آید، پارمنیدس درسها وسخنرانیهای کسنوفانس را شنیده بود ، ولی بنابرگفتهٔ سوتیون Sōtiōn(نویسندهٔ کتاب « خلافت فیلسوفان » در حدود سال ۲۰۰ پیش از میلاد)وی شاگرد واقعی و پیروعقاید آمینیاس پیثاگوری بوده است . از سوی دیگر استرابون Strabōn جغرافیانویس مشهور قرن اول پیش از میلاد نیز می‌نویسد[۱] که : « پارمنیدس و زنون ، هردو پیثاگوری ، از آنجا (الئا) برخاسته‌اند. به عقیدهٔ من، شهر به وسیلهٔ ایشان مانندپیش به‌خوبی اداره می‌شد.» هردو این گزارشها را می‌توان پذیرفت ، زیرا در بارهٔ فیلسوفان پیش‌از پارمنیدس نیز دیدیم که بعضی‌درکار قانونگذاری و زندگی‌سیاسی زادگاه خود یاشهر دیگری شرکت می‌جستند . در بارهٔ فعالیت سیاسی و قانونگذاری پارمنیدس ، همچنین گزارش دیگری از پلوتارك در دست داریم که دیگران را تأیید می‌کند . وی می‌نویسد: «پارمنیدس‌شهر زادگاه‌خودرا باچنان‌قوانین عالی‌منظم‌کردکه‌حکومت هرساله مردمان شهر راسوگند می‌دهدکه به قوانین پارمنیدس استوار باشند . »[۲]

شعر فلسفی

پارمنیدس نخستین‌فیلسوف‌یونانی است‌که‌اندیشه‌های فلسفی رابه‌نظم‌کشیده بود وسپس امپدوکلس نیز به پیروی از وی همین کار را کرد . البته چنانکه دیدیم کسنوفانس پیش از او اندیشه‌های خود را درقالب نظم ریخته بود ، اما اورا نمی‌توان به‌معنی دقیق کلمه فیلسوف دانست، بلکه وی شاعری متفکر بوده‌است. شعر فلسفی پارمنیدس را خوشبختانه سیمپلیکیوس پیرو و شارح آثار ارسطو ، در ضمن شرح چند رسالهٔ وی ، برای آیندگان حفظ کرده است . این شعر در اصل یونانی به وزن هکسامتروس[۳] است و دارای یك مقدمه و دو بخش است بـه نام

---

۱) استرابون : جغرافیا ، کتاب۶-۱،۲۵۲

۲) پلوتارك *Adversus Colotes* ۱۱۲۶A. ۳۲P = دیلز۱۲ A۲۸

۳) Hexametros (یا شش‌وزنی) وزن شعر حماسی یونانی است که چهارپای اول آن از یك بلند ودوکوتاه (ــ u u) یا دوبلند ←

«راه گمان یا عقیده» و «راه حقیقت». ما در اینجا این شعر را مطابق ترتیب دیلز از متن آن ترجمه می‌کنیم.

۱

مقدمه

سبانی که مرا می‌کشیدند، تا به آنجایی که آرزویم می‌رسید، روانه‌ام کردند، تا مرا برسر راه بلندآوازهٔ الاهه‌ای نهادند که مرد دانا را در سراسر شهرها می‌برد. من بر آن راه‌کشیده می‌شدم، زیرا اسبان بسیار هوشمند باکشیدن ارابهٔ من، مرا بر آن راه می‌بردند و دوشیزگان راهنمایی می‌کردند. محور در حالی‌که در کاسهٔ چرخ داغ و درخشان شده‌بود، زیرا در هردوسو به‌وسیلهٔ چرخها به‌شتاب افتاده بود، آوازی نی‌لبك مانند پدید می‌آورد. دوشیزگان خورشید درحالی‌که خانهٔ شب را ترك گفتند، شتابان به سوی روشنایی می‌راندند و نقابها را از سر با دستها پس زدند. در آنجا دروازهٔ راههای شب و روز است، که سردر و آستانهٔ سنگی آن را در بر گرفته‌اند، و خود دروازه سر به آسمان کشیده، بادرلنگه‌های بزرگ پرشده است، و الاههٔ بسیار کیفربخش‌عدل کلیدهای جبران‌بخش را در دست دارد. دوشیزگان باوی سخنان نرم گفتند و ماهرانه وادارش‌کردندکه بی‌درنگ‌میلهٔ‌کلون‌شده را از دروازه به‌کنار زند. دروازه باز شد و در لنگه‌ها گشوده شدند، پس از اینکه دیرکهای آنها کار شده باگلمیخها و میخهای برنجین بسیار، به نوبت

←(— —) و پنجم آن از یك بلند و دوکوتاه وششم ازدوبلند تشکیل می‌شده است.

درپاشنه‌ها چرخیدند وفضایی فراخ آشکارشد. راست از میان دروازه‌ها، برجادهٔ گاوی رو، دوشیزگان ارابه و اسبها را راندند. الاهه با مهربانی مرا پذیرفت و دست راست مرا در دست خود گرفت و این سان به من روی‌کرد و گفت : ای جوانك که همراه ارابه‌رانان مرگ‌ناپذیر واسبانی که ترا می‌کشند ، به خانهٔ ما آمده‌ای ، درود برتو ! زیرا این نه بخت بدبوده است که ترا فرستاده است تا به این راه بیایی - زیرا براستی این راه بیرون از جادهٔ لگدکوب شدهٔ آدمیان است- بلکه‌حق وعدالت. لازم است‌که تو همه چیز را پژوهش‌کنی ، هم دل لرزش‌ناپذیر حقیقت به زیبایی‌گرد شده[1] را وهم پندارها (یاگمانها)ی آدمیان فناپذیر را که در آن هیچ یقین حقیقی نیست . با وجود این ، تو اینها را نیز خواهی آموخت ، که چگونه چیزهایی‌که هستی به نظر می‌رسند ، باید از راه کاوش در همه چیز و از همه سو ، آزمایش شوند . »[2]

۲

راه حقیقت

اکنون به تو خواهم گفت (سخنی را که می‌شنوی پاس دار) تنها راههای پژوهش راکه بدان می‌توان اندیشید . یکی‌اینکه : هست (ἔστιν) وناهستی(نیستی) (μὴ εἶναι) نیست . این راه یقین است ، زیرا پیرو حقیقت است . دیگری اینکه : نیست (οὐκ ἔστιν) و نیستی به‌ضرورت‌هست، این راه به تو می‌گویم به‌کلی پژوهش‌ناپذیراست، زیرا تو نه‌می‌توانستی ناهستنده (μὴ ἐόν)را بشناسی و نه برزبان‌آوری .

---

۱) (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ)

۲) درترجمهٔ این مصراع آخر اختلاف‌نظر وسلیقه و استنباط فراوان است .

۳

...... زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است.

۴

درست بنگر که چگونه چیزهای غایب به استواری در اندیشهٔ تو چیزهای حاضراند، زیرا نمی‌توان هستنده را از هستنده جدا کرد، نه بدان گونه که به تمامی در همه جا منظماً پراکنده شود و نه بدان گونه که به‌هم گرد آید.

۵

برای من یك چیز همگانی هست، از هر کجا که آغاز کنم، زیرا بار دیگر به همانجا باز می‌آیم.

۶

لازم است گفتن و اندیشیدن که: هستنده هست؛ زیرا هستی ($\epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$) هست و هیچی ($\mu\eta\delta\grave{\epsilon}\nu$) نیست. این را به تو فرمان می‌دهم که دریابی. این نخستین راه پژوهش است که تو را از آن باز می‌دارم، و همچنین از آن راه دیگری که میرندگان هیچ ندان، دوسره[1] در آن سردرگمند، زیرا بیچارگی، اندیشهٔ سرگردان را در سینه‌هایشان رهبری می‌کند و این‌سو و آن سو برده می‌شوند، هم لال وهم کور و حیرت‌زده، قومی نامصمم که هستی و نیستی برایشان هم همان بشمار می‌روند و هم نه همان و همه چیز را نزد ایشان راهی معکوس است.

۷–۸

۷– زیرا هیچگاه به این نمی‌توان گردن نهاد که ناهستنده هست، و تو

۱) مقصود از «دوسره» کنایه است از دودل و نامطمئن که شیفتهٔ هردو هستند ولی نمی‌دانند به کدام سو بروند.

اندیشه‌ات را ازاین راه پژوهش باز دار ومگذارکه‌عادت بسیارآزموده، ترا به این راه وا دارد و چشم نابینا وگوش پرفریاد و زبان ترا رهبری کنند ، بلکه بامنطق در بارهٔ این جدَل پرکشاکش کــه من بیان می‌کنم داوری کن.

۸ـ تنهایك راه برای سخن باقی می‌ماندکه : هست . ودر این راه نشانهای بسیاراست‌که هستنده‌نازاییده‌وتباهی‌ناپذیراست،زیراکامل وجنبش‌ناپذیر و بی انجام است . نه در گذشته بــود و نیز نخواهد بود ، چون هم اکنون هست ، یکپارچه کلّ ، یکتا و مستمر . چه پیدایشی برای آن جستجو خواهی کرد ؟ چگونه و از کجا پرورده شد . اجازه نخواهم داد که بگویی یا بیندیشی که از ناهستنده پدید آمد ؛ زیرا نه‌گفتنی و نه اندیشیدنی‌است‌که نیست، هست . وچه ضرورتی بایدآن را برانگیخته باشدکه زودتر یا دیرتر، از هیچ (μηδενὸς) آغاز شده ، پدیدآید ؟ پس به‌ضرورت یاکامل و پر است یا اصلا نیست. نیروی یقین نیز اجازه نمی‌دهد که از ناهستنده چیزی جز خودش پدید آید . بدین علت ، عدل غلها و بندهای آنرا (یعنی‌هستی‌را)سست نمی‌کند وآزادش نمی‌سازدکــه پیدایش یابد یافناگردد، بلکه‌آن راسخت نگه می‌دارد . پس داوری در این‌باره‌چنین‌است : یا هست یا نیست . امامطمئناً داوری شده است‌که ، به حکم‌ضرورت‌یك راه را به‌عنوان‌اندیشه‌ناشدنی و نام‌ناپذیر کنار بگذاریم، زیرا راه حقیقی نیست؛ اماآن‌راه دیگر را واقعی وحقیقی‌بشماریم. پس چگونه هستنده می‌تواند فناشود؟وچگونه‌می‌تواند پدیدآید ؟ زیرااگر پدید آمده بود، نیست،و همچنین اگر در آینده زمانی می‌بایست‌باشد . بدین‌سان پیدایش خاموش شده است و فناناپدید .

تقسیم پذیر هم نیست ، زیرا همه همانند است. دریك‌جا بیشتر نیست‌که آن را از به‌هم پیوستگی باز دارد ، ودر جایی‌هم‌کمتر نیست، بلکه‌همه آکنده از هستنده است . زیـرا هستنده تنگ نـزدیك هستنده است . علاوه براین، بی‌حرکت و محدود در بندهای بزرگ، بی‌آغاز و بی‌پایان است ، چون پیدایش و از میان رفتن ، دور ، به سر درگمی رانده شده و یقین حقیقی آن را به دور انداخته است . همان خودش و ساکن در خودش ، وآرمیده درخودش و استوار در یك جا پا برجاست، زیرا جبر نیرومندآن را دربندهای حدودی که آن را گرداگرد بسته است سخت نگه می‌دارد . زیرا هستنده قانوناً نمی‌تواند ناتمام باشد ، چون بی‌نیاز است . اماناهستنده به همه چیز نیاز می‌داشت .[۱]

اندیشیدن همان اندیشه است‌که : هست[۲] ، زیرا نمی‌توانی‌بدون هستنده، که درآن بر زبان آمده‌است ، اندیشیدن‌بیابی . چون‌هیچ چیز ، بیرون

---

۱) این‌تکه دراصل یونانی درمتن دیلزچنین است :

(ἔστι γὰρ ἐπιδευές [μὴ] ἐόν δ'ἂν παντὸς ἐδεῖτο)

که ترجمهٔ آن می‌شود : «چون بی‌نیاز است . اگر چنین نبود ، به‌همه چیز نیاز می‌داشت .» اما محقق دانشمند Fraenkel استدلال می‌کند‌که به‌هیچ‌روی نمی‌توان گفت‌که پارمنیدس واژهٔ (ἐόν) (هستنده) راکه اینهمه نزد وی اهمیت دارد، فقط به‌عنوان شکل اختصاری‌وبدون مضمون‌خاص خود به‌جای فعل رابط وناقص (است) به‌کار ببرد. فرنکل سپس اشاره می‌کند به تصحیح وتصرفی که پاول‌فریدلِندِر (Friedlaender) دانشمندسرشناس‌درجملهٔ‌یونانی‌بالاکرده است که‌هرچند ازلحاظ‌عروضی‌درمتن‌شعرپارمنیدس‌اندکی‌خشن‌است اما ازلحاظ‌معنی‌بسیاررضایت بخش می‌باشد بدین‌سان : (ἔστι γὰρ ἐπιδεές. μὴ ἐόν δ'ἂν παντος ἐδεῖτο)

که‌ترجمهٔ‌آن همان است که من‌در بالا داده‌ام ، ومقصود این‌است که هستی کامل وتمام نیازمند به‌چیزی نیست. اما ناهستنده یانیستی (به‌فرض اینکه می‌بود) نیازمند به‌همه‌چیزیافقدان‌محض بود. (فرنکل: مطالعاتی‌دربارهٔ‌پارمنیدس، درکتابی‌که‌پیش‌ازاین نام‌برده‌شد (ر.ك. به‌زیرنویس ص۲۵۸)

۲) درترجمه‌ومقصود ازاین‌جمله نیزاختلاف نظرهست. (ر.ك. به‌توضیحات درمتن.)

از هستنده ، نه هست و نه خواهد بود ، زیرا تقدیر آن را چنین در بند کرده‌است که یکپارچه‌کل‌و بی‌حرکت باشد. بدین‌سان‌همهٔ اینها نامهایی‌اند که میرندگان (آدمیان) با اعتقاد به‌حقیقی بودن‌آنها نهاده‌اند: پیدایش و از میان رفتن ، هستی و نیستی ، جا عوض‌کردن ودگرگون شدن رنگ درخشان !

اما چون‌واپسین‌حد،یافت‌می‌شود،پس ازهرسو کامل است ، همانندپیکر کره‌ای‌به زیبایی گرد شده که از مرکز به همه سو یکسان است . زیرا نه‌در اینجا بزرگتر و نه درآنجا کوچکتر بودن از آن لازم است .چون نه ناهستنده‌ای هست که آن را از رسیدن به همانند خود باز دارد ، و نه هستنده‌ای هست‌که دراینجا بیشترودرآنجاکمتر باشد، زیرابکلی‌تجاوز-ناپذیر است ، از همه سو به یك اندازه است و یکسان به حدود خود برخورد می‌کنند .

راه گمان (پندار)

دراینجا من‌برای تو به سخن و اندیشهٔمطمئن خود دربارهٔ حقیقت پایان می‌دهم . از اینجابه بعد عقاید (یا پندارهای) میرندگان را باشنیدن‌نظم فریبندهٔ سخنان من بیاموز .

ایشان قضاوتهای خود را بر این پایه گذاردند که دو شکل را نام نهند (که یکی از آنها لازم نیست و در اینجاست کـه سر گردانند) و شکل آنهارا متضاد تشخیص دادند و نشانهایی برای‌آنها جدا ازیکدیگرمعین کردند : یکی شعلهٔ آتش‌اثیری ملایم وبسیار سبك‌که ازهمه‌سوعین‌خودش است ، ولی عین آن دیگری نیست. اما آن دیگری در خود درست ضد این است : شب بی روشنایی ، پیکری ستبر وسنگین. این نظام جهانی

را آن گونه که می‌نماید من برای تو می‌گویم تا اندیشهٔ هیچ میرنده‌ای (یا انسانی) بر تو پیشی نگیرد.

۹

پس چون همهٔ چیزها روشنایی و شب، نامیده شده‌اند و مطابق نیرویی که در آنهاست، این یا آن نام گرفته‌اند، همه چیز پر از روشنایی و شب ناپیدا با هم است از هر دو به یك اندازه. زیرا هیچی، به هیچیك از آن دو تعلق نمی‌گیرد.[۱]

۱۰

و تو خواهی دانست طبیعت آسمان (آیثِر) و همهٔ نشانها را (یعنی ستارگان) در سپهر و کارهای نادیدنی مشعل پاك و درخشان خورشید را و اینکه آنها از کجا برخاسته‌اند؟ و نیز خواهی آموخت کارهای سرگردان ماه گِرد چشم و ماهیت آن‌را. همچنین خواهی دانست سپهر پیرامونی را که از کجا پدید آمده است وچگونه جبر، راهبرانه آن را در بند و وادار کرد که حدود ستارگان را نگه دارد.

۱۱

و چگونه زمین و خورشید و ماه و سپهر همگانی و همچنین کهکشان در آسمان ودورترین اولومپوس و نیروی گرم ستارگان برای پدیدآمدن مشتاقانه شتافتند.

---

۱) معنی بالا را فرنکل با استدلال قانع کننده برای این جمله پیشنهاد می‌کند و مقصود این‌است که هیچ تکه‌ای یا بخشی ازچیزی نمی‌توان‌یافت که یا بهره‌ای از روشنایی یاازتاریکی یاآمیزه‌ای از هردوآنها نداشته باشد. (فرنکل درهمان‌کتاب نامبرده شده، ص۱۸۱)

۱۲

(حلقه‌های) تنگتر از آتش نا آمیخته و آنها که پس از اینها بودند، از شب پر شدند و در میان اینها سهم شعله حمله می‌کند. در میانهٔ اینها الاهه‌ای است که بر همه فرمانرواست، زیرا اوست که کار زایش و آمیزش نفرت انگیز را آغاز می‌کند، ماده را برای آمیزش به‌سوی نر روانه می‌کند و نر را به‌سوی ماده.

۱۳

او (یعنی الاهه) پیش از همهٔ خدایان اِروس (عشق) را تعبیه کرد.

۱۴

روشنگر شب (ماه) سرگردان به دور زمین، با نوری نه از خود.

۱۵

(ماه) همیشه چشم دوخته به اشعهٔ خورشید.

۱۶

زیرا مطابق با آمیزه‌ای که هر کس در اندامهای بسیار هرزه گرد ($\pi o \lambda \upsilon \pi \lambda \acute{\alpha} \gamma \chi \tau o s$) خود دارد، همان‌گونه‌است اندیشه که در آدمیان جای‌دارد. زیرا آن چیزی که می‌اندیشد همان سرشت (طبیعت) اندامهای آدمیان است، در هر یك و در همه؛ چون اندیشه (از آن می‌آید) که بیشتر است.[۱]

۱۷ (۱۹ نزد دیلز)

بدین‌سان مطابق گمان (آدمیان) این چیزها پدید می‌آیند و اکنون هستند

۱) تکهٔ آخر این مصراع یکی از پیچیده‌ترین سخنان پارمنیدس است که بسیاری و از جمله ارسطو را در فهم آن گمراه کرده است. برای ایضاح و تفسیر آن رجوع کنید به بحث ما در متن.

و از این سپس نیز به‌همان‌سان رشدمی‌کنند و سپس به پایان می‌رسند و آدمیان برای هر یك ، نامی نشاندار نهاده‌اند .

شناخت هستی

این قصیدهٔ پارمنیدس که‌می‌توان آن‌را « شعر آموزشی » نامید، یکی‌ازدرخشانترین و بزرگترین نشانهای نبوغ فلسفی یونانی است که طی قرنها سرچشمهٔ اندیشه و پژوهش فلسفی بوده‌است ودر واقع نخستین پایه سنگ تفکر متافیزیکی و بویژه نظریهٔ شناخت هستی(اونتولوژی) درجهان غرب شده است . اهمیت و ژرفای این شعر را در دوران ما فیلسوف معاصر آلمانی **مارتین‌هایدگر** در این جمله بخوبی نشان داده است . وی پس از نقل تکهٔ۸(بخش دوم) می‌نویسد : «این‌کلمات اندك ، مانند مجسمه‌های استوار یونان دوران باستان بر پای ایستاده‌اند . آنچه ما هنوز از شعر آموزشی پارمنیدس دارا هستیم ، در یك دفترچهٔ نازك می‌گنجد که مسلماً تمامی کتابخانه‌های ادبیات‌فلسفی را درلزوم قطعی وجودآنها نفی می‌کند .کسی‌که مقیاسهای‌چنین‌گفتارمتفکرانه‌ای‌را بشناسد باید به‌عنوان انسان امروزی هرگونه رغبت‌را برای‌نوشتن‌کتاب ازدست بدهد. »[۱] این‌گفته شایدگزافه‌آمیز به‌نظربرسد، اما چنین نیست ، بلکه حق این اثر فلسفی را آن گونه که باید ادا کرده است .

نخست باید این نکته راروشن کردکه چرا پارمنیدس فلسفهٔ خود رادر قالب شعرریخته است ، آن هم شعری‌که پر از پیچیدگی‌است وحتی شاید معنی و تفسیر برخی از ابیات آن ، آن‌گونه که مقصود خود فیلسوف بوده است ، هرگز به طور قطعی دانسته نشود . از سوی دیگر دیدیم که پارمنیدس نخست و پیش از آنکه خود دارای اندیشه و شیوهٔ مستقل فلسفی شود ، شاگرد و پیرو آمینیاس پیتاگوری

---

۱) M. Heidegger در : « درآمدی به متافیزیك » *Einfuehrung in die Metaphysik* چاپ ۱۹۵۸ ، توبینگن، ص ۷۴-۷۳

بوده است و بدین سان می‌توان گفت که زیر تأثیر سلیقه و ذوق پیثاگوریان قرار گرفته بود و چنانکه دیدیم پیثاگوریان ، به علت گرایشهای دینی ومعنوی خود ، معانی و حقایق را نوعی الهام ونتیجهٔ پیوند با نیروهای خدایی می‌دانستند. پارمنیدس جوان نیز این میراث روحی و معنوی‌را ازایشان‌گرفته بود و در نتیجه اندیشه‌های فلسفی خود را نیز نوعی الهام به وسیلهٔ نیروی خدایی‌که در شعر وی به شکل «الاهه» ظاهر می‌شود ، می‌شمرد. پارمنیدس به این علت الاهه‌را سرچشمهٔ اندیشه‌های خود می‌داند که به مخالفان و نیز شنوندگان خود نشان دهد که آنچه وی می‌گوید حقیقت است و ساختهٔ پندارهای آدمیان نیست و بنابراین شایستهٔ اعتماد وپذیرش است . از سوی دیگر به‌همان علت، شعر در دوران‌باستان‌بهترین وسیله برای عرضه کردن اندیشه‌هایی بوده است که سرچشمهٔ آنها نیرویی برتر از آدمی است . زیرا خود شعر را نوعی الهام می‌شمرده‌اند و یونانیان به شعر حرمت خاصی می‌نهاده‌اند وآن را وشاعر را زبان خدایان می‌دانسته‌اند.

قصیدهٔ پارمنیدس در دوبخش ویك مقدمه تنظیم شده‌است. بخش نخست را فیلسوف«راه حقیقت» می‌نامد ودراینجاست‌که باید اصول عقاید واندیشه‌های وی را جستجوکرد. امابخش‌دوم‌که «راه گمان» نامیده‌شده‌است،درواقع‌نمودارنظریاتی‌است که برای پارمنیدس زاییدهٔ پندار و گمان یا عقاید آدمیان است و شاید در این قسمت از شعرفلسفی وآموزشی خود ، فیلسوف به‌نظریات فیلسوفان گذشته وپیش از خودش حمله می‌کند واصول عقاید آنان راباطل می‌شمارد ، چنانکه درصفحات بعد به تفصیل خواهیم دید . بخش اول این شعر ، با مقدمه‌ای شاعرانه و توصیفی آغاز می‌شود . هستهٔ اساسی این مقدمه ایـن است که فیلسوف برای یك معراج عقلی آماده می‌شود و در راه اندیشه گام می‌نهد ، در حالی که فیلسوف را نشسته در ارابه‌ای نشان می‌دهدکه اسبهای تیزپایی وی را به‌آن سویی می‌کشندکه شاعر آرزو داشته است . راهی‌که ارابهٔ فیلسوف بر آن روان است ، راهی است‌به سوی

حقیقت ، به سوی جایگاه الاهه‌ای که همواره مردان دانا و فرزانه را بـه سوی اندیشهٔ درست‌رهنمون‌است. این‌راه یك‌معراج‌عقلی‌است‌که به‌سوی حقیقت می‌رود که بسی دور از راه‌آدمیان است وراهی است‌که‌آدمیان هرگز در آن‌گام ننهاده‌اند. پارمنیدس آن را راه «بلند آوازه»(πολύφημος) می‌نامد. این واژه در یونانی باستان به معنی گزارش و سخن پراهمیت ، پر معنی و مغز ، بوده است و معمولا صفتی‌برای جایگاه تجمع مردمان‌بوده‌که در آن‌گزارشهای‌مهم داده می‌شده‌است.[۱] نکتهٔ دیگر در اینجا اشاره به الاهه می‌باشد. مضمون این واژه برای پارمنیدس، دینی نیست . بلکه مقصود همان نیروی عقلی و روحی است که در درون آدمی یافت می‌شود و وی را به سوی معرفت و شناسایی واقعی و حقیقی می‌راند . هدف از این سلوك عقلی همان دانایی و معرفت است . الاهه نیز همان نیروی معرفت است که مردان فرزانه را به سوی هدف خود ، در هر جا که باشد می‌راند . این سفر یك‌راه پیمایی عقلی، یك معراج فکری است‌که گذشته از پیکره‌های شعری که در آن به‌کار می‌رود ، هیچ پیوندی با سفرهای واقعی وجهان پدیده‌های‌انسانی ندارد . عقل فیلسوف در راه این معراج از قلمرو شب می‌گذرد و به سوی کشور روشنایی می‌رود . این دو کنایه از شب و روشنایی در این قصیده اهمیت فراوان دارند. شب در‌اینجا رمز ناهشیاری وغفلتی است‌که عقلهای‌آدمیان در‌آن به‌خوابی سنگین فرو رفته‌اند و در آن گرفتار پندارها و رؤیاهای دور از حقیقت شده‌اند. روشنایی ، ازسوی دیگر رمزجهان حقیقت یاناپوشیدگی‌است ،آنجایی‌که فیلسوف به آن راه می‌یابد و خود را از زنجیرهای پندار وگمان آزاد می‌کند. در این سفرراهنمایی وراهبری شاعر را دوشیزگان‌خورشید برعهده دارند. مقصود پارمنیدس از این دوشیزگـان چیست ؟ درست‌ترین تفسیر این است که فیلسوف ، عقل و اندیشهٔ خود را در راهی انداخته است که به سوی حقیقت می‌رود ، از تاریکی می‌گریزد ، قلمرو نادانی و گمراهی را پشت سر می‌نهد. در درون شاعر نیروهایی

---

۱) فرنکل : در *Weg. und For.* ص۱۵۹

نهفته‌اند که همه نورانی و ظلمت شکافند. خواستها و آرزوهای حقیقت جوی شاعر دراین معراج معنوی و فکری، وی را رهبری می‌کنند. دوشیزگان خورشید پرتوهـای درونی و عقلی وجـود فیلسوفند. یونانیان پرتوهـای خورشید را دوشیزگان آن می‌دانستند.[1] برای پارمنیدس، چنانکه خواهیم دید، جهان را نوری فرا گرفته است که سرچشمهٔ عقل و هوش است. پس بخشی از این نور جهانی در درون فیلسوف نیز یافت می‌شود که چونان پرتوهای خورشید وی را در تاریکی پندارها راهنمون و راهبراند.

شاعر دراین هنگام به دروازهٔ شب و روز می‌رسد. دروازه دراینجا همان مرز میان تاریکی و روشنایی یا بهتر بگوییم میان دانایی وحقیقت و نادانی و پندار است. بر در این دروازه‌که هنوز بسته است، عدل ایستاده است‌که الاهه‌ای بسیار کیفربخش است! سخن در این بسیار گفته می‌شود که چرا شاعر عدل (یا دیکه) را بر دروازه گمارده است. اما می‌بینیم که پارمنیدس یك بار دیگر در تکهٔ ۸، شعر ۱٤ به همین عدل اشاره می‌کند. دیکه نزد یونانیان باستان الاههٔ عدالت بوده است. کار عدل تشخیص حق از باطل است. در معراج عقلی فیلسوف نیز، وی به جایی می‌رسد که راه میان تاریکی و روشنایی یا شب و روز از یکدیگر جدا می‌شوند، یابنابر مقصودفلسفی پارمنیدس، دراینجاست‌که‌راه‌دانایی وعقل وحقیقت از راه نادانی و پندار وگمان جدا می‌شود. عدل اشاره به لحظهٔ تصمیم و تشخیص است. شاعر باید حقیقت را از گمان تشخیص دهد. کلیدها در دست عدل است. اینها اشاره به‌یافتن وسیله‌ای است‌که معمای اندیشهٔ جویا رامی‌گشاید. پارمنیدس کلیدهارا «جبران بخش» (ἀμοιβοί) می‌نامد. چراجبران‌بخش؟ دیدیم‌که‌فیلسوف در راه یك معراج عقلی است، و دراین راه نیروهاوخواستهای‌جویای معرفت‌وی

---

[1] مثلا پینداروس شاعر بزرگ و نامدار یونانی «پرتوها» را دختران هلیوس یا خورشید می‌نامد (*Olymp.* ۷-۷۰)

را رهبری می‌کنند و سرانجام وی بر در دروازه‌ای می‌رسد که تاریکی نادانی و غفلت و پندار را از روشنایی دانایی و حقیقت جدا می‌کند. سالك خود را برای تشخیص حق از باطل و داوری درست در بارهٔ آنها آماده کرده است و شایستگی شناخت حقیقت را داراست، بدین سان می‌توان گفت که ورود به قلمرو روشنایی یا کشور حقیقت، جبران و پاداش رنج سفر و کوشش عقلی اوست.

پس از اینکه فیلسوف به جایگاه الاهه می‌رسد، وی باخوشرویی ومهربانی به او خوش‌آمد می‌گوید و یادآوری می‌کند که آنچه وی را بر این راه افکنده است، بخت‌بد نیست‌بلکه عدل‌وحق است‌که وی‌را به‌جایگاه او آورده‌اند. باردیگر عدل خودرا نشان می‌دهد. وی شایسته بوده است‌که به قلمرو معرفت وحقیقت راه یابد و بدین سان عدل به وی در این راه یاری کرده است. پیش از هر چیز، الاهه به‌فیلسوف جوان می‌گوید که پژوهش وجستجو دوراه بیشتر ندارد، که هر دو نقیض یکدیگراند و باید یکی را از آن میان برگزید و دیگری را پشت سر نهاد. این هر دو راه وسیله‌های معرفت‌اند وفیلسوف باید هر دو را بیاموزد و از هر دوآگاه باشد. برای نخستین بار در تاریخ اندیشهٔ فلسفی، پارمنیدس دو شیوهٔ معرفت را ازهم جدا می‌کند: شناخت عقلی و شناخت‌گمانی یا حسی؛ و درواقع این دو شیوهٔ معرفت در طی تمامی تاریخ فلسفه، مغزها را چون کابوسی فراگرفته است. راه نخست که فیلسوف باید از آن آگاه شود، آن چیزی است که پارمنیدس آن را «حقیقت به زیبایی گرد شده» می‌نامد واین اشاره به آن‌است که این حقیقت کامل است، زیرا یونانیان و از جمله پارمنیدس شکل کروی را کاملترین شکلها می‌دانستند. اندیشه‌ها واستدلالهای پارمنیدس درست‌مانندیك‌کرهٔ کامل‌همواره به یکدیگر پیوسته‌اند و چنانند که گویی در دایره‌ای جای دارند که از هر کجا آغاز کنی پیوستگی آنها به یکدیگر، ترا به همان نقطهٔ نخست می‌رساند و این تفسیر را گفتهٔ خود پارمنیدس تأیید می‌کند (تکهٔ ٥). اما راه دوم، راهی‌است که آدمیان باگمانها، عقاید وپندارهای خود به‌آن رسیده‌اند. در این راه هیچ نشانی

ازحقیقت و یقین یافت نمی‌شود. اما مرد پژوهشگر باید همچنین آنچه را که در این راه است بیاموزد و «چیزهایی‌که هستی به‌نظر می‌رسند، باید از راه کاوش در همه‌چیز و از همه‌سو، آزمایش شوند.» یعنی‌پندارها و عقایدآدمیان نیز چنین می‌نماید که دارای واقعیت و برخوردار از هستی اند. اما در واقع چنین نیست. هستی اینها عَرَضی وساختگی‌است، عینی و واقعی نیست و از یك هستی به خود بسته برخوردارند، یا به دیگر سخن رنگ و نمود واقعیت دارند. ولی در اینها نیز پژوهش باید کرد. چیزهای حقیقت نما را نیز باید آموخت وسپس همهٔ آنها را از همه‌سو باید آزمایش کرد، یعنی به معیار عقل سنجید و هست نمایی آنها را آشکارکرد و سپس به دور انداخت.

سپس پارمنیدس مقصود خود را از این دو راه توضیح می‌دهد. اکنون که گام در راه حقیقت نهاده است، نخستین نکته‌ای که در واقع مغز و هستهٔ اساسی فلسفهٔ وی بشمار می‌رود این است‌که: هست و نیستی نیست، اعتراف به این حقیقت عین‌یقین‌است و باید درآن پژوهش‌کرد،زیرا این‌راه‌عین‌حقیقت است. اما راه دوم این‌است‌که: نیست و نیستی به ضرورت هست. دراین راه به هیچ روی نمی‌توان‌کاوش و پژوهش‌کرد، چون فریبنده است وشایستهٔ اعتماد نیست. زیرا امکان ندارد که ناهستنده را نه بشناسیم و نه برزبان آوریم. (تکهٔ ۲) اما در نظر نخست روشن نیست که مقصود پارمنیدس از هست (éstin) چه می‌باشد؟ در این قضیه محمول معلوم است اما موضوع روشن نیست. چه چیز هست؟ ولی به‌آسانی می‌توان‌گفت که مقصود فیلسوف از هست، هستی عینی و مجسم اشیاء در جهان است، یا به‌تعبیر دیگر خود هستی است. درجهان جزآنچه هست که ما آن را هستنده می‌نامیم، چیز دیگرکه‌ضد و نقیض‌آن‌باشد یعنی‌نیستی یاناهستنده نمی‌توان‌تصورکرد. پس همه‌هستی است. راه دوم، یعنی اعتقاد به نیستی جزگمراهی و کج اندیشی نیست. آنچه می‌توان به یقین گفت این‌است‌که جهان یك پری یـا آکندگی از هستنده‌هاست که

هیچی یانیستی در آن راه ندارد و اندیشه را باید از پژوهش در این راه بازداشت. بدین سان یک راه برای داوری باقی می‌ماند که بگوییم: هست. پس یا هست یا نیست. اما از این میان تنها یکی را به اطمینان می‌توان پذیرفت و آن دیگری را باید به دور انداخت. (تکهٔ ۸ شعر ۱۷) پارمنیدس راه سومی را نیز نشان می‌دهد و اندیشه را از پژوهش در آن منع می‌کند. این راه آن است که: «میرندگان (یعنی آدمیان) هیچ ندان، دوسره، در آن سر در گمند ...... و هم لال و هم کور و حیرتزده، قومی نامصمم که هستی و نیستی برایشان هم همان بشمار می‌روند و هم نه همان و همه چیز را نزد ایشان راهی معکوس است. » (تکهٔ ۶) این راه به گفتهٔ پارمنیدس بکلی پژوهش ناپذیر یا نافهمیدنی است. دربارهٔ هدف پارمنیدس از راه سوم درمیان محققان اختلاف نظر و استنتاج فراوان است. منظور فیلسوف چه کسانی بوده اند که هستی و نیستی را هم یکی می‌دانند هم یکی نمی‌دانند؟ اختلاف در ترجمهٔ تکهٔ آخر این قطعه نیز وجود دارد. گروهی از محققان سخت اصرار دارند که منظور پارمنیدس از این تکه، حمله به عقاید هراکلیتوس است، که چنانکه دیدیم، هستی و نیستی را هر دو تصور می‌کرد و به نبرد عناصر متضاد و هماهنگی کششهای متضاد معتقد بود. (رجوع کنید به گفته‌های هراکلیتوس در تکه‌های ۴۹ الف، ۵۱، ۸۸، ۹۱، ۱۲۶) اما گروهی دیگر از محققان در این تکه هیچ اشارهٔ ویژه‌ای به هراکلیتوس نمی‌یابند، بلکه هدف حمله را از نظر پارمنیدس همهٔ آدمیان و گروه انسانهای هیچ ندان و مردد و حیرتزده می‌دانند که نامصمم اند، یعنی در هنگام داوری که هست یا نیست (تکهٔ ۸، سطر ۱۷) نمی‌توانند تصمیم بگیرند و گاه هر دو را یکی می‌شمارند و گاه هستی و نیستی را از هم جدا می‌دانند.[1]

۱) از گروه اول نخستین کسی که هدف حمله را هراکلیتوس می‌دانست یاکوب برنایز (J. Bernays) بود در (*Gesammelte Abhandlungen* در دو جلد ۱۸۵۵، جلد اول، ص ۶۲ به بعد) وسپس دیلز در رسالهٔ خود به نام : *Parmenides* ص ۶۸ به بعد و شاگرد وی **والتر کرانتس** Krantz در «دربارهٔ ساختمان و تفسیر شعر پارمنیدس»
Sitzungsberichte der Königlichen Akademie der Wissenschaften 1916, P.1174.
←

به‌نظر ما، باوجود استدلالهای موافقان آن نظر نخست، هیچ علتی نمی‌توان تصور کرد که، اگر مقصود پارمنیدس حمله به‌نظریات هراکلیتوس بوده‌است، از فیلسوف سلف خود نام نبرده باشد؛ در حالی که هراکلیتوس خود از کسانی مانند پیثاگوراس و کسنوفانس و هکاتایوس نام می‌برد و از ایشان انتقاد می‌کند. چرا پارمنیدس به نام هراکلیتوس اشاره نمی‌کند و به‌جای آن می‌گوید «قومی یا گروهی» که می‌تواند همهٔ‌کسانی را که این گونه می‌اندیشند در برگیرد؟ از سوی دیگر، در واپسین بخش این تکه پارمنیدس می‌گوید‌که: «همه چیز را نزد ایشان راهی معکوس‌است.» پارمنیدس عبارت «راه معکوس» را به‌کار می‌برد،که می‌تواند اشاره‌ای به «راه به سوی بالا و پایین» نزد هراکلیتوس باشد. اما هراکلیتوس در واقع واژهٔ «کششهای متضاد» را به کار می‌برد و نمونهٔ‌آن را در کمان و چنگ نشان می‌دهد (تکهٔ ۵۱) نه «راه معکوس». به هر حال شواهد مربوط به اینکه‌مقصود پارمنیدس‌از پایان تکهٔ ۶ حمله به عقاید هراکلیتوس بوده است، ضعیفتر از آن است که بتوان آن را به‌نحو قطعی پذیرفت، درحالی که متن گفتهٔ پارمنیدس بیشتر همهٔ‌کسانی را در برمی‌گیرد که بر خلاف اندیشهٔ او یعنی بر خلاف عقل و حق و عدالت در داوری خود مردداند و در بیچارگی خود درمانده و سرگردانند.

پس نکته در این است که پارمنیدس سخت پای‌بند هماهنگی میان هستی عینی هستنده‌ها و تفکر منطقی و داوری عقلی است. از آنجاکه چیزی جز یک آکندگی و پری از هستنده‌ها نمی‌تواند باشد، بنابراین هرگونه داوری در بارهٔ

→ و **تئودور گومپرتس** در «متفکران یونانی» ۱۹۲۲، جلداول ص ۱۴۰ و برنت **Burnet** در «آغازفلسفهٔ یونانی». *Early Gr. Phil*، ۱۹۵۲، ص۱۷۹ بودند. امااز مخالفان این نظر و گروه‌دوم برجسته‌ترین **فریدلندر Friedländer** در «افلاطون» *Platon* ۱۹۵۴ ـ یادداشتها، شمارهٔ ۳۱ و سپس **فرنکل** *Parmenidesstudien* در کتاب نامبرده‌شده. *Wege und Form* ص۱۷۶ تبصره۳۰] را می‌توان نام‌برد.

آنچه این هستی را نفی می‌کند ودر اثبات نیستی می‌کوشد، خود بخود پوچ و بی‌معنی خواهد بود. حکم عقل وعدل آن است که جهان پر از هستنده‌هاست و ناهستنده و نیستی نمی‌تواند باشد. ازسوی دیگر گمان یا عقیدهٔ عامهٔ مردمان که به‌حقیقت آشنا نیستند، برخی‌چیزها را هست و برخی را نیست می‌دانند و بعضی نیز هردو را با هم می‌آمیزند وجهان را آمیخته‌ای ازهستی و نیستی می‌شمارند.

دومین وشایدمهمترین نکته‌درفلسفهٔ پارمنیدس پیوندمیان اندیشه و هستی‌است وازاین‌لحاظ وی را می‌توان پایه‌گذار واقعی فلسفه به‌معنی خاص آن و به‌گفتهٔ هگل گسترش‌دهندهٔ تفکرفلسفی دانست. وی می‌گوید آنچه می‌توان اندیشید فقط هستی است و نیستی اندیشه کردنی نیست. در یك جا می‌گویدکه: «زیرا اندیشیدن و هستی‌هردو همان‌است.» (تکهٔ ۳) و درجای دیگر اعلام‌می‌داردکه: «لازم است گفتن و اندیشیدن که‌هستنده هست.» (تکهٔ ۶) و نیز باردیگرمی‌گوید: «اندیشیدن، همان اندیشه است که:هست.» (تکهٔ ۸ بخش ٤) این‌سه‌گفته، درواقع مغزفلسفهٔ پارمنیدس به‌شمارمی‌روند و به‌علت همین‌اهمیت اساسی آنها، پژوهشگران ومحققان تاریخ فلسفه را دچار دشواریها و جدلهای فراوان کرده است. زمینهٔ اصلی اختلاف‌نظر واستنتاج در دوچیزاست: نخست معنی لغوی ومقصود آنها ازلحاظ زبانشناسی و ترجمه، سپس تفسیرومفهوم اصلی مضمون آنها. پارمنیدس درجملهٔ نخست‌که نقل کردیم می‌گوید:

(τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι) اختلاف‌نظر در ترجمهٔ این گفته ازلحاظ زبانشناسی است. تسلر آن را این‌گونه ترجمه می‌کند: «زیرا همان چیز می‌تواند اندیشیده شود وهست‌باشد.»[1] برنت‌نیز به‌پیروی از تسلر آن‌را چنین می‌گرداند: «زیرا همان چیزاست که‌می‌تواند اندیشیده شود ومی‌تواند هست باشد.»

---

۱) Zeller درفلسفهٔ یونانیان الخ ، جلد یکم ، ص ۶۸۷ ، زیرنویس ۱ :

«denn dasselbe kann gadacht werden und sein.»

استدلال می‌کند که نمی‌توان (νοεῖν) یعنی «اندیشیدن» را فاعل جمله قرار داد و این واژه را که مصدر است وی به معنی مفعول بواسطه گرفته است و بدین‌سان (νοεῖν ἔστιν) یعنی «برای اندیشیدن است» و (ἔστιν εἶναι) «برای هستی است» معنی می‌دهد. درحالیکه معنی سادهٔ این جمله، بی‌آنکه بر آن چیزی بیفزاییم این است که: «زیرا اندیشیدن و هستی هردو همان است.» مقصود پارمنیدس در اینجا همانی بودن یاعینیت هستی و اندیشه است، یعنی اندیشه فقط به‌هستی می‌اندیشد و به نیستی نمی‌توان اندیشید. دو گفتهٔ دیگر پارمنیدس نیز همین مقصود را به‌دوشکل دیگر اثبات می‌کند: «لازم است گفتن و اندیشیدن که هستنده هست.» یعنی نه‌می‌توان گفت و نه‌می‌توان اندیشید جز به‌هستی یاهستنده. اندیشه وابسته به‌هستی است و به نیستی تعلق نمی‌گیرد. پس: «اندیشیدن همان اندیشه‌است که: هست.» (ταὐτὸ δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἔστι νόημα) دیگران، از جمله برنت آن‌را این‌گونه ترجمه‌کرده‌اند: «آن‌چیزی‌که می‌تواند اندیشیده‌شود و آنچه‌که‌اندیشه به‌خاطر آن (یا به علت آن) هست همان است.» Houneken در یونانی به‌معنای «به‌علت آن یابه‌خاطر آن یابدان سبب» آمده‌است، امابه‌معنای سادهٔ «که» نیز به‌کار می‌رود. دیلز آن‌را این‌گونه ترجمه می‌کند که دقیقتراست: «اندیشیدن‌واین‌اندیشه‌که:هست، همان‌است.» (Vorsok .۲۸ B۸-۳۴) درترجمه‌ای که‌ماداده‌ایم همهٔ این‌تفسیرها به‌سادگی گنجانده شده‌است: «اندیشیدن همان‌اندیشه (νόημα) است که:هست (ἔστι)»؛ یعنی سرچشمهٔ اندیشه هستی است. پارمنیدس به دنبال این جمله، مقصود خود را روشنتر بر زبان می‌آورد و می‌گوید: «زیرا نمی‌توانی بدون هستنده، که‌در آن برزبان‌آمده‌است، اندیشیدن بیابی. چون هیچ چیز بیرون از هستنده، نه‌هست و نه‌خواهد بود...» بدین‌سان همبستگی میان هستی و اندیشه مهمترین و بزرگترین رویداد فلسفی است و پارمنیدس نخستین پایه‌گذار و مبتکر آن بوده‌است.

گفتیم که دومین انگیزهٔ اختلاف نظر درمیان محققان دربارهٔ مقصود و تفسیر مضمون این گفتهٔ پارمنیدس است که : «زیرا اندیشیدن و هستی هردو همان است.» سرچشمهٔ این اختلاف نظر این است که آیا این گفتهٔ پارمنیدس نشانهٔ آن است که وی هستی را عقلی می‌داند یا حسی و عینی؟ آیا می‌توان پارمنیدس را مطابق گروه بندی فلسفی که از قرن نوزدهم تا کنون همچنان درجهـان غرب معمول است، در شمار ایدآلیستها دانست یا رئالیستها؟ یعنی آیا فلسفهٔ وی معتقد به تقدم و اصالت، یا بهتر بگوییم نخستینی اندیشه و ادراك انسانی برواقعیات عینی و مادی هستی است، یا برعکس بنابر شیوه وسنت فکری فیلسوفان ایونیا معتقد به نخستینی و تقدم هستی مادی و عینی براندیشه وذهن آدمی است؟ یا به تعبیر دیگر آیا می‌توان پارمنیدس را پدر فلسفهٔ مادی یا تقدم هستی براندیشه دانست یا نخستین پایه‌گذار فلسفهٔ ایدآلیسم یا تقدم اندیشه برهستی؟ درمیان بزرگترین مورخان فلسفهٔ یونان تسلر و پس از وی برنت از هواداران این نظریه بودند که جهان بینی فلسفی پارمنیدس مادی است، زیرا توصیف و اصرار وی براینکه جهان به عنوان یك آکندگی از هستنده‌ها، که شکل مجرد و مطلق آن هستی دارای ثبات و وحدت و بی آغاز و پایان است، جایی برای اندیشهٔ آدمی به‌عنوان آفرینندهٔ هستنده‌ها باقی نمی‌گذارد، و بدین علت برنت می‌نویسد: «پارمنیدس آن‌گـونه که بعضی گفته‌انـد، پدر ایدآلیسم نیست، بر عکس هرگونه ماتریالیسمی بسته به نظریهٔ او و از واقعیت است.»[۱] اما ازسوی دیگـر، کسانی نیز هوادار نظریهٔ نقیض آنند و معتقدند که پارمنیدس هستی را مطلقاً عقلی و فکری می‌داند و بنابراین فلسفهٔ او را یا برپایهٔ متافیزیکی تفسیر می‌کنند یا برپایهٔ منطقی. هوادار بزرگ نظریهٔ متافیزیکی **تئودور گومپرتس** است که می‌نویسد: «واقعیت برای او در عین حال یك جوهر ممتد و متفکر بود، و نزد وی تفکر و امتداد، می‌توانستیم تقریباً با اسپینوزا بگوییم، به عنوان دو صفت یك جوهر یگانه معتبر بوده‌اند ... نظریهٔ

---

۱) برنت : در *E.G.P.*، ص ۱۸۲

پارمنیدس به ماتریالیسم دگماتیك یکی از نیرومندترین سلاحهای آن را بخشیده بود، اماخود وی در نتیجه ماتریالیست نبوده‌است. ماهیت مادی پارمنیدس بدون‌شك درعین‌حال یك ماهیت فکری بود.»[1] اماهواداران تفسیر منطقی می‌گویند که هستی برای پارمنیدس یك مفهوم مجرد منطقی است و نتیجهٔ آن این است که هستی و هستنده‌ها زاییدهٔ اندیشه و عقل آدمی می‌باشند و بیرون از آن، واقعیت و اصالت ندارند. این تفسیر را در نوشتهٔ مشهور راینهارت به‌نام: «پارمنیدس و تاریخ فلسفهٔ یونانی» می‌توان یافت.[2]

اکنون می‌پردازیم به‌تفسیر این گفتهٔ پارمنیدس که: «زیرا اندیشیدن و هستی هردو همان است.» پارمنیدس نخست هستی را به‌شکل هستنده پیش می‌کشد و سپس اندیشه را به‌عنوان زاییدهٔ هستی و همبستهٔ آن و ظهور آن در گفتار یا تجسم آن در سخن به صورت «هست»، با آن یکی می‌داند. پس آنچه اندیشیده می‌شود، هستی است درقالب هستنده‌ها. زیرا سخن تبلور اندیشه یا اندیشهٔ درآواز درآمده است. پس سرچشمهٔ اندیشه و سخن هردو هستی است یا بهتر بگوییم سخن اندیشهٔ آوازدار است و اندیشه خود ظهور هستی است در آدمی که عینیت و واقعیت خود را درزبان به‌شکل **«است یاهست»** مسلم و یقینی می‌کند. پس «هستی» باسخن پیوسته است. سخن اندیشه است و اندیشه همبسته و زاییدهٔ هستی است. هستی چیست؟ مفهوم یا اندیشه‌ای مجرد که یکسان از همهٔ هستنده‌ها گرفته‌شده و بر همهٔ آنها اطلاق می‌شود و در سخن ظهور کرده‌است. بدین علت است که پارمنیدس می‌گوید: «زیرا نمی‌توانی بدون هستنده، که درآن برزبان آمده است، اندیشیدن بیابی.» (تکهٔ ۸ بخش ٤) یعنی هستی ازراه زبان و به‌وسیلهٔ سخن ظهور می‌کند. این همبستگی میان سخن و اندیشه نزد متفکران یونانی، اهمیت اساسی داشته‌است. نکته اینجاست که ما همین مفهوم را نزد افلاطون

---

۱) گومپرتس در *Griechische Denker* چاپ ۱۹۲۲ . جلد اول ص۹-۱٤۸

۲) *Parmenides und die Geschichte der griech. Philoso.*، Reinhardt، چاپ بن، ۱۹۱٦ ص۲۹ و ۷٤ به‌بعد.

می‌یابیم که آن‌را از دهان یکی از پیروان مکتب الئا بیان می‌کند. افلاطون در رسالهٔ سوفیستس (E۲۶۳) از زبان بیگانه‌ای که از الئا آمده‌است می‌نویسد: «پس اندیشه (Dianoia) و سخن (Logos) هردو همانند، جز اینکه گفتگوی درونی روح را باخودش که بدون آواز روی می‌دهد ما «اندیشیدن» نامیده‌ایم، درحالی‌که جریانی که‌از روح به‌وسیلهٔ لبها با آواز بیرون می‌ریزد، سخن نام دارد.» پس آنچه در اندیشه روی می‌دهد هستی است که در سخن، یعنی آوازهای معنی‌دار ظهور می‌کند؛ بدینسان اندیشه همواره از هستی و دربارهٔ هستی است، زیرا به‌نیستی نه می‌توان اندیشید و نه‌از آن‌سخن گفت (تکهٔ ۲). در گفتهٔ پارمنیدس وحدت اندیشه و هستی نشان داده می‌شود. اندیشیدن یعنی «دریافتن» اما دریافتن چه چیز؟ دریافتن هستنده، زیرا ناهستنده‌یانیستی دریافتنی نیست. واژهٔ «نیست» نفی «هست» است، درحالی که‌اندیشه همیشه‌وهمواره دربارهٔ هستی، وظهور خودهستی‌است. بنابراین نفی‌هستی نمی‌تواند اندیشه‌باشدو پنداراست. امادراینجاوحدت‌هستی واندیشه، نه‌بدان‌معنی است که‌هستی‌اندیشه‌است واندیشه‌هستی، یابه‌دیگر سخن‌این‌دو نامند برای یك‌چیز. پارمنیدس درگفتهٔ خود واژهٔ (هردو) (Té kai) را دربارهٔ هستی و اندیشیدن به‌کار می‌برد. مااین‌واژه‌را دربارهٔ دوچیز به‌کارمی‌بریم که‌یکی نیستند، جدا ازیکدیگرند. پس‌هستی به‌صورت‌هستنده‌ها، غیراز اندیشهٔ آدمی ومستقل‌وجدا از آن‌است. امادر واقع این‌هستی جدا ومستقل به‌عنوان‌همبستهٔ اندیشه، باآن یکی‌است؛ یعنی‌هستی واندیشه، هردو، هرچند دوچیز مستقلند، به‌یکدیگر تعلق دارند. بدین‌سان که هستی به شکل هستنده‌ها نمودار می‌شود، از پوشیدگی بیرون می‌آید و آشکار می‌گردد، ودراین‌هنگام که هستی‌خودرامی‌نمایاند وآدمی‌را فرا می‌گیرد، اندیشه نیز هستی رادرمی‌یابد و به عنوان همبستهٔ آن‌درسخن وزبان روی می‌دهد. اندیشه هستی را درمی‌یابد، ادراك می‌کند، یعنی درحالت‌گیرنده‌وپذیرندهٔ خود، آنچه‌را که‌درآن ظهور می‌کند (آنچه‌که خوداندیشه نیست اما اندیشه زاییده وهمبسته و

مظهر آن است) می‌پذیرد و آنگاه، یعنی تنها هنگامی که هستی در اندیشه نمودار شد، اندیشه ماهیت خود را به‌دست می‌آورد و اندیشه می‌شود، یا بهتر بگوییم محتوا ومضمونی حاصل می‌کند. بدینسان: «اندیشیدن همان اندیشه است که: هست.» یعنی اندیشیدن رویداد هستنده در اندیشه است. بی این رویداد (وقوع) هستی یا هستنده در اندیشهٔ آدمی، اندیشیدن روی نمی‌دهد. پس اندیشه به علت هستی و به خاطر آن روی می‌دهد و هستی سرچشمهٔ اندیشه و ادراک است. این خود بدان علت است که انسان خود متعلق به هستی و نگهبان آن است. اندیشیدن تنها نحوه و نوع رفتار انسان در برابر هستی نیست بلکه بیشتر، اندیشه رویداد هستی در آدمی است. در این همبستگی یا همگرایی هستی و آدمی، جدایی آنها از یکدیگر نیز روشن می‌شود. پس اگر هستنده‌ها نبودند، اندیشه نیز نمی‌بود، درحالی که اگر اندیشه نمی‌بود، (چنانکه در بیشمار دورانها هنوز نبوده است) هستنده‌ها می‌بودند اما تنها برای خود و در خود نه برای ما و در ما.

صفات هستی

نخستین کوشش پارمنیدس، چنانکه تاکنون دیدیم، این بود که اصل: هست یا هستی را که هستهٔ اساسی فلسفهٔ اوست به ثبوت رساند، و همهٔ احتمالهای دیگر را در بارهٔ تصور نیستی (μη εἶναι) یا آمیخته‌ای از هستی و نیستی نفی کند. پس از انجام این کار پارمنیدس به جستجوی نتایجی می‌پردازد که می‌توان از آن مقدمه به‌دست آورد و صفات و خصوصیات اصیل هستی را بیان می‌کند.

خوب، پس تنها یک راه باقی می‌ماند که بتوان از آن سخن گفت و آن این است که: هست، یعنی اصل هستی. جهان یک پری و آکندگی از هستنده‌هاست و بدین‌سان هستی وحدتی است از هستنده‌ها. اکنون ببینیم صفات این هستی چیست. پارمنیدس صفات اساسی هستی را یکایک برمی‌شمارد و می‌گوید نشانهای فراوانی یافت می‌شود که هستی در شکل هستنده‌ها ازلی و ابدی است یا به تعبیر خود او نازاییده و تباهی ناپذیر؛ زیرا

هستی کامل است و نامتحرك و بی‌انجام. بدین‌سان نه‌در گذشته بوده است و نه‌در آینده خواهد بود زیرا یك اکنون جاویدان، یك لحظهٔ حال وحاضر ودگرگونی ناپذیر است، درحالی که یکپارچه کل و یکتا و مستمراست. پرسش در بارهٔ اینکه هستی ازکجا پدیدآمد وچگونه رشد وگسترش یافت از نظر پارمنیدس بیهوده می‌نماید. زیرا یا باید از نیستی پدیدآمده باشد، واین ناممکن است، چون اصلا نمی‌توان به‌چیزی جز هستی اندیشید. به‌فرض هم تصورکنیم هستی ازهیچ آغازشده باشد، آنگاه این پرسش به‌میان‌می‌آیدکه‌چراهستی‌درزمانی دیرتر به‌جای‌زودتر پدیدآمد. بنابراین یا باید کاملا و یکباره هست باشد یا اصلا نباشد. نیروی یقین نیز اجازه نمی‌دهد که بگوییم هستنده از ناهستنده پدید می‌آید. بدین سان عدل (دیکه) یعنی همان داوری درست و تصمیم استوار، هستنده را در هستی دربندکرده است و پیدایش یا آغازوازمیان‌رفتن یا پایان را از آن سلب‌کرده‌است. زیرا اگرهستی‌درگذشته‌پدید آمده‌بود ویا درآینده خواهد بود، اکنون نمی‌توان گفت‌که هست. پس پیدایش وفنا هردو افسانه است وپندار. (تکهٔ ۸، بخش۲).

اما صفات دیگر هستی: هستی تقسیم‌ناپذیر است، زیرا همه‌جای‌آن همانند است. بیش وکم نمی‌شود. یکپارچه است، در یك‌جا بیشتر ودر جای دیگرکمتر نیست. زیرا دیدیم که هستی یك پری‌یکسان از هستنده‌هاست که به هم پیوسته و مستمراند. و بنابراین فضای تهی یافت نمی‌شود، که هستنده‌ها بتوانند در آن به حرکت درآیند و از این‌سو به آن سو روند، و در نتیجه در یك جا بیشتر و در جای دیگر کمتر از آنها باشد. هستنده‌ها تنگاتنگ یکدیگر جا دارند. هستی همچنین محدود است، چون در خودش و در یك جا و همواره استوار باقی می‌ماند و جبرآن‌را در بندهای حدود آن که‌گرداگرد آن را بسته‌اند نگه‌می دارد. همچنین بی‌حرکت است، زیرا افسانهٔ پیدایش واز میان رفتن را (این نامهایی که آدمیان نهاده‌اند) به‌دور انداخته‌ایم. زیرا آن دو، یعنی دگرگونی‌وتغییر وجریان

که همه‌ضرورتاً مفهوم‌حرکت‌را دربردارند، دربستر آن‌انجام‌می‌گیرد. پس‌هنگامی که‌ما پیدایش وزوال‌را نفی‌کردیم حرکت نیزخودبخود نفی‌شده‌است. ازسوی‌دیگر خلاف ناموس یا قانون هستی است که ناتمام باشد، زیرا ناتمامی نشانهٔ‌نیازمندی است، هر چیز ناتمام در هرلحظه‌فاقد چیزهایی است که‌آنها را دربرندارد و آن سوی اوست. اما هستی نیازمند چیزی‌نیست، زیرایکپارچه‌کل وکامل است وهمه را دربردارد، وبی حرکت در خود استوار است؛ زیرا نیازمندنیست، در جستجوی چیزی بیرون از خود نیست؛ بدین علت بی‌حرکت است؛ ونیز می‌توان گفت بی‌حرکت است، چون نیازمند نیست. پس تقدیر هستی چنین است که یکپارچه و کل وبی‌حرکت باشد. برای‌پارمنیدس واژه‌های: عدل،جبر و تقدیر در واپسین‌مرحله همه‌یك معنی دارند. دراینجا پارمنیدس‌برای اینکه هستی را مجسم سازد وتمامی این‌صفات را در آن بگنجاند، آنرا به‌کره‌ای به زیبایی گرد شده تشبیه می‌کند. بدیهی‌است که‌کره محدود است وبدین‌سان، هر نقطه‌ای ازمحیط آن‌تامرکز یکسان ویك اندازه است ودر یك‌سو بیشتر از سوی دیگر نیست واز هرسو به هم پیوسته است. در آن فضای‌تهی از هستنده وجود ندارد که هستنده‌ها را از پیوستگی به همانندهای خود باز دارد. بدین سان حدود این کـره تجاوزناپذیر است. همهٔ هستنده‌ها را درخود دربردارد. اندیشه نیزبیرون ازآن‌نیست بلکه درآن‌گنجانده شده است. نقیض این صفاتی که برای هستی برشمردیم، نامهایی است‌که آدمیان نهاده‌اند که از حقیقت به دور افتاده‌اند و به حقیقی بودن آنها باور دارند، زیرا دچار گواهی گمراه‌کنندهٔ حواس‌اند.

بخش دوم شعرخود را، پارمنیدس «راه گمان» می‌نامد و می‌گوید تاکنون به زبان‌حقیقت سخن‌می‌گفته است واکنون‌عقاید میرندگان‌یعنی‌آدمیان را بیان‌خواهد کرد. سیمپلیکیوس که بخش اول راه گمان را نقل می‌کند، انتقال پارمنیدس از «راه حقیقت» به «راه گمان» را انتقال از «موضوعهای اندیشه» (ἀπό τῶν νοητῶν

«موضوعهای حس» (ἐπὶ τὰ αἰσθητά) می‌شمارد.[1] چون آنچه پارمنیدس تاکنون درباره‌ٔ هستی گفته بود خلاف آن چیزی است که حواس ما می‌توانند گواهی کنند: کثرت، دگرگونی، حرکت، پدیدآمدن و از میان رفتن و مانند اینها. بعضی از محققان برآنند که پارمنیدس در بخش دوم شعر خود دچار تناقض شده است و آنچه را که در بخش نخست می‌گوید و نفی می‌کند بار دیگر به نحوی در بخش دوم تأیید و اثبات می‌کند. بعضی دیگر از صاحبنظران نیز معتقدند که آنچه در بخش دوم این شعر دیده می‌شود، درواقع نظریات خود پارمنیدس نیست، بلکه همان‌گونه که خودش می‌گوید عقاید یا پندارهای آدمیان است. این استنتاج برپایهٔ گزارشی است از ثئوفراستوس[2] که می‌نویسد: «برای اینکه مطابق عقیدهٔ اکثریت توضیحی از پدیده‌های محسوس بدهد اصلهای نخستین را (τὰς ἀρχάς) دو چیز می‌شمارد.» در این جمله، عبارت «عقیدهٔ اکثریت» می‌تواند اشاره‌ای باشد به اینکه آنچه پارمنیدس در بخش دوم شعر خود می‌گوید نظریات خود او نیست، بلکه نمایندهٔ عقاید متداول زمان وی بشمار می‌رود. دراین بخش آنچه مطرح است، پدیده‌های محسوس یا جهانی است که ما آن را از راه حواس می‌شناسیم، نه جهانی که عقل و اندیشهٔ منطقی آن را به ما می‌شناسانند. ازسوی دیگر دیدیم که الاهه به فیلسوف جوان می‌گوید که او باید گمانها و عقاید آدمیان را نیز که در آنها هیچ‌گونه یقین و اطمینان حقیقی نیست، بیاموزد (تکهٔ ۸ ـ راه گمان. ب ۲) اما این پرسش به میان می‌آید که چرا پارمنیدس باید عقاید و گمانهای دیگران را که خود به درستی آنها ایمان ندارد، درشعر خود تصویر کند؟ شاید پاسخ این پرسش را دراین نکته بتوان یافت که پارمنیدس پیش از یافتن اندیشه و ایمان فلسفی خاص خود، از پیثاگوریان بوده است و بخش دوم شعر وی در واقع نفی و انکار نظریات پیثاگوریان

۱) سیمپلیکیوس در تفسیر برفیزیك ارسطو ـ ۳۰،۱۳ = دیلز ۸ B ۲۸

۲) ثئوفراستوس: «عقاید طبیعیان» تکهٔ ۶ (دیلز .Dox ص ۴۸۲)

در بارهٔ اضداد است ، زیرا ایشان بر پایهٔ گواهی‌حواس معتقد به اضداد (حد و نامحدود ، فرد و زوج ، واحد و کثرت وغیره) بودند، در حالی که در نظام فلسفی وعقلی پارمنیدس جایی برای اضداد نیست ؛ زیرا هنگامی که ما به داوری گمراه کنندهٔ حواس خود اعتماد می‌کنیم ، هستی راآمیخته‌ای ازاضداد می‌یابیم .اما عقل آدمی که‌آیینهٔ حقیقت‌نمای هستی است ، چون به هستی‌می‌اندیشد ، وجود اضداد ناپدید می‌شود وآنچه آدمیان پنداشته‌اند، تنها «نامهایی» نمودار می‌شودکه نمی‌تواند چیزی از حقیقت هستی را آشکار کند . برروی هم آنچه در این باره می‌توان گفت این است که دلایل انکارناپذیری در دست نیست کـه بگوییم آنچه پارمنیدس در این بخش از شعر خود می‌گوید ، نمایندهٔ جهان بینی پیثاگوریان است . از سوی دیگر ، در آغاز شعر خود ، پارمنیدس می‌گویدکه چگونه‌ازخانهٔ شب به سوی‌کشور روشنایی یا روز راه یافت . اما بار دیگر درآغاز «راه گمان» می‌گویدکه‌آدمیان مطابق پندار خود، دوشکل راپذیرفته‌اندکه یکی‌را نباید نام‌نهند وهمین‌علت‌گمراهی‌وسر گردانی ایشان شده‌است. (تکهٔ ۸-راه‌گمان. ب ۲) اکنون باید دیدآن‌یك شکل‌که نبایدآن‌را نام نهند کدام است؟ پارمنیدس درآغاز معراج عقلی‌خود ، خانهٔ شب‌را ترك می‌کند وبه‌شهر روز پای می‌نهد، یعنی جایگاه فریب ونادانی‌وگمراهی(شب)را رهامی‌کند وبه‌جایگاه حقیقت ودانایی راه می‌یابد(روز). پس آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که خود وی نیز بـه این دوگانگی نظر دارد ، اما سرانجام یکی را به سود دیگری نفی می‌کند ؟ زیرا الاهه‌ای‌که حقیقت هستی را بـه پارمنیدس در معراج عقلی وی آشکار می‌سازد ، درکشور روزجای دارد . پس آنچه وی می‌گوید زاییدهٔ نور است ، در حالی‌که گمانهای‌آدمیان زاییدهٔ تاریکی وشب است و بدین علت باحقیقت بیگانه است .

از سوی دیگر ازهمان دوران پارمنیدس وپس از وی ، آنچه دربخش دوم شعر وی گفته شده است ، توجه دیگر فیلسوفان ومحققان رابه عنوان یك نظریهٔ

جدی ومهم به خود جلب کرده بود، چنانکه در گزارشهای گوناگون نویسندگان عقاید فیلسوفان دو اصل یا سرچشمه‌ای که پارمنیدس برای توضیح جهان پدیده‌ها برگزیده است، مورد بحث و تفسیر قرار گرفته بود. پیش از همه ارسطو در این باره سخن می‌گوید و می‌نویسد:

«اما پارمنیدس به‌نظر می‌رسد که با بینش بیشتری سخن گفته است. زیرا با تصور اینکه ناهستنده در برابر هستنده هیچ است، ضرورتاً پنداشت که هستی واحد است و هیچ چیزی دیگر نیست. اما چون مجبور بود که از جهان پدیده‌ها پیروی کند و تصور می‌کرد که هستی بنابر تعریف واحد، اما مطابق با حس چندین (کثیر) است، پس دو اصل نخستین را به‌نوبهٔ خود وضع کرد: گرما و سرما، یا به دیگر سخن آتش و خاك. از اینها گرما را در ردیف هستی و دیگری را در ردیف نیستی قرار می‌دهد.»[1]

پارمنیدس خود در بخش دوم «راه گمان» دو شکلی را که می‌گوید آدمیان نام نهاده‌اند، نام می‌برد. یکی شعلهٔ آتش اثیری که آرام و بسیار سبك و از هر سو عین خودش است، و آن دیگری که درست ضد این است و شب بی‌روشنایی یا تاریك نام دارد که دارای پیکری ستبر و سنگین است. سپس می‌گوید که مطابق این نامگذاری همه چیز پر از روشنایی و شب (یا تاریکی) باهم است، از هر دو اینها به یك اندازه. زیرا نمی‌توان در جهان پدیده‌ها چیزی یافت که یکی از این دو، یا هر دو آنها باهم آمیخته، در آن یافت نشوند. پس هر چیزی و حتی هر تکه‌ای از هر چیزی، یا بخشی از روشنایی است یا از تاریکی یا آمیخته‌ای از هر دو آنها. اما در گزارش ارسطو دیدیم که پارمنیدس

---

۱) ارسطو: متافیزیك ۹۸۶b۱۳، A۵

روشنایی راهستنده‌می‌داند و تاریکی یاشب‌را در ردیف ناهستنده‌می‌گذارد. بنابراین‌باز آنچه‌برای او اصالت داردهمان هستی است، یعنی روشنایی و تاریکی برای او نفی هستی وبدین‌سان منفی است . نکته‌ای‌که تاکنون محققان از آن غفلت داشته‌اند ، این‌است که پارمنیدس، ازهمان آغاز معراج فلسفی و عقلی خود مسئلهٔ روشنایی‌و تاریکی یا روز وشب راهمواره درنظرداشته است. او از قلمرو شب، یعنی این‌جهان پدیده‌ها وحواس، شتابان‌به‌سوی‌کشور روزیاقلمرو روشنایی می‌رود، تاحقیقت‌هستی رادرآنجا بیابد. هنگامی‌که‌به‌کشور روزمی‌رسند، دوشیزگان ارابه‌ران وراهنمایان فیلسوف، نقابهاراازسر برمی‌دارند. چرا دراین‌لحظه؟ نقابهاکنایه ازهمان تیرگیها وتاریکیهایی است که‌درجهان محسوس پدیده‌ها، اندیشه وعقل‌آدمیان را پوشانده است وهمواره برچشمان‌اندیشه وعقل‌فروافتاده‌است. اما اگردست دهدکه به‌کشور روشنایی راه یابند دیگر نه تنها به این نقابها نیازی نیست ، بلکه باید آنها را برداشت تاچشمان عقل و اندیشه، حقیقت هستی راکه تاکنون درپس‌آن‌نقابها برما پوشیده بوده است ، ببینند . حقیقت هنگامی دست می‌دهد که هستی آن‌گونه که هست ، ازپوشیدگی بیرون آید . این ازپرده به در آمدن ، یا بهتر بگوییم ، این ناپوشیدگی هستی را یونانیان حقیقت می‌نامیدند (ἀλήθεια) . بدین علت پارمنیدس حقیقت را درکشور روشنایی جستجو می‌کند، زیرا درآنجاست‌که هستی خود را نشان می‌دهد ، ازپوشیدگی بیرون می‌آید ، یعنی حقیقت می‌شود .

جهانشناسی. دردوقطعهٔ بعدی(۱۱ــ۱۰)پارمنیدس‌وعده می‌دهدکه‌چگونگی آسمان، خورشید ، ماه وستارگان وپدید آمدن‌آنها را توضیح دهد. متأسفانه بقیهٔ بخش دوم شعرپارمنیدس دربارهٔجهان پدیده‌ها ازدستبرد زمان‌درامان نمانده‌است وما نمی‌دانیم وی چگونه آنچه راکه می‌خواسته است توضیح داده است . امابنابر آنچه ازتکهٔ ۱۲ برمی‌آید وی ساختمان جهان و اجرام آسمانی را این‌گونه بیان می‌کند . حلقه‌هایی وجود دارندکه‌ازآتشی پاك یا ناآمیخته وحلقه‌هایی‌که پس از

آنها قرار دارند از تاریکی یا شب پر شده‌اند. در میانهٔ همهٔ آنها الاهه‌ای جای دارد که بر همه فرمانرواست و اوست که کار جفتگیری و آمیزش و زایش را آغاز می‌کند. (تکهٔ ۲). این الاهه پیش از هر چیز عشق (اروس) را آفرید. وی در مرکز جهان است یعنی در مرکز حلقه‌هایی که به نوبت از روشنایی و تاریکی پر شده‌اند. از سوی دیگر می‌دانیم که: «وی نخستین کسی بود که نشان داد زمین کره شکل (σφαιροειδῆ) است و در مرکز (جهان) جای دارد.»[1] بنابراین می‌توان گفت که الاهه در فاصلهٔ میان زمین و آسمانها قرار دارد و از آنجا بر همه چیز فرمان می‌راند. تصویر جهان برای پارمنیدس از تکهٔ (۱۱) آغاز می‌شود که نخست دورترین اولومپوس (یا آسمان) قرار دارد و سپس «حلقه‌های تنگتر» در مقایسه با حلقه یا دایرهٔ بزرگ آسمان جای دارند. منظور از حلقه‌هایی که از آتش پاك پر شده‌اند ، افلاك اثیری و مدارهای خورشید و دیگر ستارگان است. هر چه ما از بالا به‌سوی پایین فرود آییم افلاك تیره یا تاریکتر می‌شوند. بدین‌سان کهکشان تیره‌تر از خورشید و همچنین تیره‌تر از ماه ِگرد چشم (κύκλωπος) است. در بارهٔ جهانشناسی پارمنیدس در کنار تکهٔ ۱۲ ، گزارشهایی نیز از آیتیوس در دست است که می‌نویسد: «به عقیدهٔ پارمنیدس حلقه‌هایی گرد هم جای‌گرفته وجود دارند که یك در میان یکی از مادهٔ رقیق و دیگری از مادهٔ غلیظ است. سپس در میان اینها حلقه‌هایی آمیخته از روشنایی و تاریکی. وی تصور می‌کند که آنچه همهٔ آنها را مانند حصاری فرا گرفته است ، ماده‌ای سخت است و در زیر آن حلقه‌ای آتشین است. به همین سان آنچه در میانهٔ همهٔ اینهاست نیز ماده‌ای صلب است که بار دیگر پیرامون آن (حلقه‌ای) آتشین است. آنچه که در مرکزیترین این (حلقه‌های) آمیخته جای دارد، اصل نخستین و علت حرکت و پیدایش همهٔ آنهاست، و وی آن را الاهه، فرمانروای همه، دارندهٔ کلیدها، عدل و جبر می‌نامد. وی می‌گوید هوا از زمین جدا شده، یعنی در اثر فشرده‌شدن شدید زمین بخار شده است. خورشید دَمشی از آتش است و دایرهٔ کهکشان (راه‌شیری) نیز. ماه آمیخته‌ای از هوا و آتش هردو است.

۱) دیوژنس لائرتیوس: کتاب ۹، ب ۲۲ـ

آیثر (سپهر) بالاتر ازهمه وهمه را فرا گرفته است ، درزیر آن بخش آتشینی جای داردکه آسمان (اورانوس) نامیده می‌شود . و در زیر همه زمین است .» (آیتیوس : کتاب ۲ـب۷، ۱=دیلز ۲۸ A۳۷) .

این گزارش ثئوفراستوس که آیتیوس آن‌را نقل می‌کند ، چنان مبهم است که نمی‌توان از آن جهانشناسی درست و روشنی بـه دست آورد . با وجود این آنچه می‌توان با توجه به‌گفتهٔ خود پارمنیدس به‌دست آورد این است که : به عقیدهٔ وی بیرونیترین ودرونیترین بخش جهان ازمادهٔ غلیظ یا زمینی وخاکی یاتاریکی‌وشب تشکیل شده است . بیرونیترین بخش جهان، سپهری جامد وسخت است که مانند حصاری آن‌رافراگرفته‌است. بخش‌مرکزی‌نیزازهمان‌مادهٔ‌تیره‌وصلب‌است. درفاصلهٔ مادهٔسخت وصلب‌میانی وسپهرجامد وسخت‌پیرامونی جهان،گروهی ازحلقه‌هاجای دارندکه مطابق باسنگینی آنها قشر بندی‌شده‌اند.آنچه‌سبکتراست به‌بالا گراییده است وآنچه سنگینتر است پایین می‌افتد، اماآنچه‌که‌آمیخته‌ای از نور وتاریکی است درمیان‌آنها معلق‌می‌ماند. مرکزیترین وپایینترین بخش، جایگاه زمین‌است که‌مانند بیرونیترین وبالاترین پوستهٔ جهان ازمادهٔ‌غلیظ وتاریك ساخته‌شده است. دراینجا باردیگر باید به‌الاهه وجایگاه‌اصلی او در نظام‌جهانی‌پارمنیدس‌اشاره‌کنیم. گفتیم‌که وی درفاصلهٔ میان‌زمین وسپهرها جای دارد. اما مکان او نسبت به‌حلقه‌ها هنوز روشن نیست. درگزارش‌بالااز ثئوفراستوس دیدیم‌که‌الاهه درمرکزیترین جای حلقه‌های‌آمیخته‌ازروشنایی وشب جای‌دارد،درحالی‌که سیمپلیکیوس می‌نویسد[1] که: «الاهه‌که علت سازنده ویگانهٔ آنهاست درمیانهٔ همه (یعنی‌جهان) جای دارد وعلت پیدایش همه‌است.» بدین‌سان هیچکدام‌ازاین‌دوگزارش نمی‌تواند پاسخ روشنی به سؤال ما بدهد. درمتن‌گفتهٔ‌پارمنیدس (تکهٔ۱۲) گفته‌می‌شود که«درمیانهٔاینها» الاهه جای گرفته‌است. وی نمایندهٔ‌نیروی‌سازنده وگرداننده‌جهان‌است.بنابراین‌می‌توان

---

۱) سیمپلیکیوس: درتفسیرفیزیك ارسطو ۳٤،۱٤=دیلز ۲۸B۱۲

گفت که مقصود پارمنیدس از «درمیانهٔ اینها» یعنی دوعنصر روشنایی و تاریکی که در برخی از حلقه‌ها بدهم آمیخته‌اند. پس الاهه نمی‌تواند درجای دیگری مستقر باشد، جز آنجاکه تاریکی وروشنایی از میان یکدیگر عبور می‌کنند و باهم جفت می‌شوند و در هم می‌آمیزند، زیرا او همان نیروی درهم آمیزندهٔ آن دوعنصر است و موجب پیدایش پدیده‌های اینجهانی است که از نور و تاریکی هردو آمیخته‌اند. یعنی درجایی که دو عنصر تاریکی و روشنایی به‌هم می‌رسند، الاهه فرمانروایی دارد وانگیزهٔ «آمیزش و زایش نفرت‌انگیز» (تکهٔ ۱۲) می‌شود.[۱]

احساس و اندیشه

نظریهٔ شناخت را نزد پارمنیدس در تکهٔ ۱۶ می‌توان یافت که می‌گوید: «زیرا مطابق باآمیزه‌ای که هر کس در اندامهای بسیارهرزه‌گرد خود دارد، همانگونه است اندیشه (νόος) که در آدمی جای دارد. زیرا آن چیزی که می‌اندیشد همان سرشت (یاطبیعت) (φυσις) اندامهای آدمیان است، در هریك و در همه. چون اندیشه (Noèma) (از آن می‌آید) که بیشتر است.» نخست باید بگوییم که منظور پارمنیدس از آمیزه (κρασις) همان مخلوطی از دوعنصر متضادروشنایی و شب یاگرما و سرما در اندامهای آدمیان است امابدان علت اندامهارا «بسیارهرزه‌گرد» نامیده است که دگرگون‌پذیری و تغییر پیوسته در ساختمان اندامها را نشان دهد. پس آمیزه‌ای از روشنایی و تاریکی یا گرمی وسردی که اندامهای آدمیان از آنها ترکیب شده است، همواره در دگرگونی است، و به تناسب این تغییرات، نیروی اندیشه واحساس نیز در انسان تغییر می‌کند، زیرا درواقع خود اندیشه و

۱) پایهٔ این تفسیر ما نظریات **فرنکل** درکتاب نام‌برده شدهٔ اوص ۱۸۵ و نیز راینهارت: «پارمنیدس وتاریخ فلسفهٔ یونان» ۱۹۱۶ ص ۱۲ به‌بعداست.

ادراك درآدمی زاییدهٔ اندامهای‌اوست وآمیزه‌ای‌از دوعنصر متضادکه درآنهاست. پس‌اندیشه وادراك،جدا از اندامهای‌آدمی‌وچگونگی‌ترکیب‌آنها ازدوعنصراصلی نیست. مقصود از«سرشت اندامها»همان‌آمیزه‌ای‌است‌که درآنها از نور وتاریکی یا گرما و سرما یافت می‌شود . اکنون می‌رسیم بـه تکهٔ آخر گفتهٔ پارمنیدس که در ترجمه و تفسیرآن دشواری و درنتیجه اختلاف نظر میان محققان فراوان است .

این جمله را که در اصل می‌گوید :(τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα) بەسادگی می‌توان این‌گونه ترجمه‌کرد که: «زیراآنچه بیشتراست، اندیشه است.» اما دشواری دراین‌است‌که مقصود از «بیشتر» چیست؟ تسلّر آن را این‌گونه تفسیر می‌کند :«عنصر غالب و مسلط ازآن دو، وضع اندیشه است و افکار را تعیین می‌-کند .» این توضیح‌را می‌توان پذیرفت . یعنی چگونگی سرشت یاآمیزه‌ای‌که در اندامهاست چگونگی و نحوهٔ تفکر را در انسان تعیین می‌کند ، به دیگر سخن بیشتری یا غلبهٔ هریك از دو عنصر روشنایی و تاریکی درآدمی ، ماهیت و طبیعت اندیشه‌های او را معین و مشخص می‌سازد ، بدین‌سان که هر چه غلبه یا تسلط روشنایی درآمیزهٔ اندامهای انسان بیشتر باشد ، اندیشه‌های او نورآمیزتر و روشنتر ونیز بهتر است ، اما هرچه غلبهٔ تاریکی وسرما در اندامها بیشتر شود ، اندیشه‌های زاییدهٔآن تیره‌تر وشبناکتر خواهد بود . درحالت نخست ، اندیشه‌ها روحانیتر و به حقیقت هستی نزدیکتر است و در حالت دوم مادیتر وتیره‌تر و در نتیجه به نیستی نزدیکتر است . این نکته که اندیشه واحساس زاییدهٔ چگونگی ساختمان اندامهای آدمی است ، یکی از نظریات مهم پارمنیدس بشمار می‌رود ، و به گفتهٔ هگل : « بدون شك در نظر اول مادیگرانه (ماتریالیستی) می‌نماید . » (سخنرانیهایی در بارهٔ تاریخ فلسفه ، جلداول ص ۲۵۶) . اکنون می‌پردازیم به گزارش‌ثئوفراستوس که درآن گفتهٔ پارمنیدس نقل شده و خود وی نیز توضیحی بر آن افزوده است . ثئوفراستوس می‌نویسد :

«اکثر عقاید عمومی دربارهٔ احساس دوگونه‌است، بعضی آن را ازهمانندها و دیگران از اضداد می‌سازند. پارمنیدس (وچندنفر دیگر) .... آن را نتیجهٔ‌همانندها می‌داند. پارمنیدس هیچ تعریف روشنی نکرده، بلکه تنها گفته است که دو عنصر وجود دارد و معرفت یاشناخت(Gnōsis) مطابق با غلبه یا افزونتری یکی از آنهاست؛ زیرا مطابق باطغیان عنصر گرم یا سرد اندیشه دیگرگون می‌شود. اما آنکه ناشی از گرماست بهتر و پالوده‌تر است، ولی در واقع نه اینکه تناسبی میان آنها لازم است، زیرا وی می‌گوید: (دراینجا تکهٔ ۱۶ را نقل می‌کند) .... وی احساس کردن و اندیشیدن را یکی می‌داند. همچنین یادآوری و فراموشی نیز از همان دو(یعنی همان دوعنصر)به وسیلهٔ آمیختگی پدید می‌آیند. اما وی معین نکرده است که اگر هر دو بـه یك اندازهٔ مساوی آمیخته شوند، آیا تفکر خواهد بودیا نه، یا کیفیت آن چه خواهد بود. اما اینکه احساس همچنین از ضد پدید می‌آید، در این گفته بیان می‌شود که لاشهٔ مرده روشنایی، گرما یا آواز را دراثر از میان رفتن آتش درخودش، احساس نمی‌کند، ولی سرما و سکوت راکه اضداد اینهااند احساس می‌کند. (به عقیدهٔ او) بر روی هم همهٔ هستی دارای اندازه‌ای از معرفت‌است.»[1]

بنا به‌گفتهٔ ثئوفراستوس، پارمنیدس احساس و اندیشه را یکی می‌داند. اما این استنتاج به پیروی از نظر ارسطوست(در متافیزیك، ۱۲ b ۱۰۰۹، ۳ و« دربارهٔ روان» ۲۱a ۶۲۷)که می‌گوید فیلسوفان باستان احساس واندیشه رایکی می‌دانستند و پارمنیدس را نیز در شمار آنان می‌آورد. اما فیلوپونوس Philoponos یکی از

---

۱) ثئوفراستوس: دربارهٔ احساس-۱ به‌بعد=دیلز ۴۶A ۲۸

مفسران آثار ارسطو که در حدود سالهای ۵۳۰-۴۹۰ میلادی می‌زیسته است در تفسیر این قسمت از نوشتهٔ ارسطو به نام «دربارهٔ روان» می‌نویسد: «ارسطو! تو شعر را (یعنی گفتهٔ پارمنیدس را) بد فهمیده‌ای.»[1]

---

۱) نقل از Harold Cherniss درکتاب او به‌عنوان «انتقادارسطو ازفیلسوفان پیش از سقراط»، بالتیمور ۱۹۳۵، ص۴۸۶

۹- زِنون[۱]

زندگی. گزارش افلاطون در رسالهٔ پارمنیدس ، چنانکه درفصل پیش‌دیدیم، کلیدی‌است برای یافتن زمان و تاریخ زندگی زنون . درآن گزارش دیدیم که زنون همراه پارمنیدس به‌شهر آتن آمده بود (میان‌سالهای ۴۵۰ و۴۴۵ پ. م .) وتوضیح دادیم‌که وی بایستی میان‌سالهای ۴۹۰ و۴۸۵ پیش ازمیلاد به‌دنیا آمده‌باشد . وی بدین‌سان بیست و پنج سال از پارمنیدس جوانتر بوده است . بنابراین ، گزارش دیوژنس لائرتیوس به‌نقل‌ازآپولودوروس[۲] که‌دوران‌چهل‌سالگی‌وی درهفتادوهشتمین اولمپیادبوده‌است(۶۱-۴۶۴پ. م.) سخت باگزارش‌افلاطون‌تناقض دارد و نمی‌تواند درست باشد. درفصل‌پیش‌گفته‌شدکه‌زنون شاگرد پارمنیدس ومورد محبت ومهر وی بوده است . پلوتارك نیز درضمن تأیید سفر زنون به‌آتن می‌نویسدکه وی شاگرد پارمنیدس‌بود وزنون نیزدرطی اقامت خود درآتن آموزگار **پریکلس** فرمانروای مشهور آتن بود و به نیروی سخنوری و جدل شهرت داشته است .[۳] پدر زنون تلیوتاگوراس[۴] نام‌داشته است وآنچه‌که آپولودوروس می‌گویدکه پارمنیدس، زنون

1) Zènōn

۲) دیوژنس لائرتیوس: کتاب۹، ب۲۹

۳) پلوتارك : زندگیها ،پریکلس ٤

4) Teleutagoras

را به‌فرزندی پذیرفته بود، درست نیست و نتیجهٔ اشتباهی در فهم کلمه‌ای از رساله سوفیستس افلاطون است (Soph. ۲۴۱D).

زنون نیز مانند پارمنیدس درسرنوشت سیاسی و زندگی اجتماعی زادگاه خود **الئا** سهمی مهم برعهده داشته است و چنانکه در فصل گذشته اشاره کردیم **استرابون** درکتاب جغرافیای خود، وی‌را یکی از قانونگذاران درشهرالئا و مانند پارمنیدس «مردی پیثاگوری» می‌داند.[1] علت این نامگذاری این‌است‌که‌دیدیم‌پارمنیدس خود درآغاز از پیروان **آمینیاس** پیثاگوری بوده‌است و زنون شاگرد وی نیز ظاهراً بایستی وابسته به آن مکتب بوده باشد. آنچه دیوژنس لائرتیوس دربارهٔ شخصیت زنون می‌نویسد، نشان می‌دهدکه وی مردی سخت دلیر و هوشمند بوده‌است. دربارهٔ مرگ وی نیز داستانهای فراوان[2] و به‌شکلهای گوناگون روایت‌شده‌است و گواه دیگری برمردانگی، دلیری و آزادگی و اخلاق استوار اوست. این‌داستان‌می‌گویدکه زنون در توطئه‌ای برضد فرمانروای خودکامه‌ای (تورانوس) شرکت کرده بود. معلوم نیست‌که محل این توطئه درالئا یا جای دیگری بوده‌است، زیرا نام شهرهای‌دیگری نیز درمنابع گوناگون برده‌می‌شود.[3] نام‌این‌فرمانروا **نئارخوس** (به روایتی **دیومدون** یا **دمولوس**) بوده‌است. اصالت این حادثه ازلحاظ تاریخی هنوز روشن نیست. سرانجام توطئه آشکارمی‌شود‌و‌فرمانروای‌خودکامه، زنون‌رادستگیرمی‌کندوشکنجه‌های توانفرسا می‌دهد تا وی نام همدستان خود را درتوطئه آشکارکند. زنون از این‌کار سرباز می‌زند و همچنان شکنجه‌های سخت را برخود هموار می‌سازد. مطابق یکی از روایات، زنون چنان وانمودکردکه‌می‌خواهد نام‌همدستان خودرا درگوش نئارخوس

---

۱) استرابون، جغرافیا، کتاب ۶، ب ۲۵۲ = دیلز ۱۲ A ۲۸

۲) اصل این‌داستان ازدیودوروس Diodōros مورخ مشهور و نویسندهٔ کتاب *Bibliotheca* که تاریخ‌عمومی‌است می‌باشد. وی‌معاصر باسزار و اوگوستوس بوده است و این داستان‌را در کتاب دهم اثرخود نقل می کند. ک-۱۰- ۲، ۱۸ = دیلز ۲۹A۶

۳) رجوع‌کنید به یادداشت Nestle برکتاب Zeller. جلدیکم. بخش نخست، ب (۵۸۶) ص ۷۴۳

بگوید وچون دهان نزدیك گوش وی برد، آن را به‌سختی با دندان گاز گرفت و همچنان نگه داشت تا به‌دست اطرافیان فرمانروا کشته‌شد. شکل دیگر داستان می‌گوید که زنون هنگامی که زیر شکنجه‌های توانشکن قرار گرفت، زبان خود را با دندان کند و آنرا به چهرهٔ فرمانروا بیرون انداخت. سپس فرمان داده‌شد که وی‌را در هاونی بکوبند و نرم‌کنند!

نوشته‌ها . شکی نیست که زنون دارای نوشته‌یا نوشته‌هایی بوده‌است؛ قویترین دلیل گزارش افلاطون است کـه‌در فصل پیش دیدیم وطبق آن هنگامی‌که زنون به آتن آمد کتاب خـودرا نیزهمراه آورده بود و سقراط جوان و دیگران نزد وی می‌رفتند و به‌تقریرات وی گوش می‌دادند. افلاطون درهمان‌گزارش (در پارمنیدس خود) اززبان زنون می‌نویسد: «ازروی همین روح «ستیزه دوستی» من این‌کتاب‌را، هنگامی‌که هنوزجوان بودم، نوشته‌ام وسپس‌آن را کسی ازمن‌ربود پیش ازآنکه بتوانم با خود صلاح‌اندیشی‌کنم‌که آیاآن را اعلام و منتشرکنم یا نه.» (پارمنیدس ۱۲۸D). چون به گواهی صریح افلاطون در همانجا، زنون هنگام ورود به‌آتن چهل ساله بوده‌است، بنابرایـن می‌توان گفت که‌این‌کتاب‌را پیش از سالهای ۴۵۰ نوشته بود. ازسوی دیگر دیوژنس‌لائرتیوس نیز اشاره به‌«کتابها»ی‌زنون می‌کند. (کتاب ۹، ب ۲۶). از جملهٔ این کتابها، نوشته‌ای است به عنوان «برضد فیلسوفان» که سویداس به وی نسبت می‌دهد وظاهراً حمله‌ای به پیثاگوریان بوده است، و نیز کتابی به‌نام «مجادلات» و نوشته‌ای به‌نام «دربارهٔ‌طبیعت» به وی نسبت داده می‌شود.[۱]

افلاطون درهمان رسالهٔ پارمنیدس خود، چگونگی کتاب زنون را توضیح می‌دهد، بدین‌گونه که‌آن نوشته شامل چندین «گفتار» بوده وهریك ازاین‌گفتارها خود به‌چند بخش دیگر کـه افلاطون آن را فرضیه‌ها می‌نامد یا «زیرنهاده‌ها»

---

۱) برای بحث بیشتر دربارهٔ نوشته‌های زنون رجوع شود به یادداشت نستله بر کتاب **Zeller** جلد یکم، بخش نخست، بند(۵۸۷) ص۷٤٤

($ὑποθέσεις$) تقسیم می‌شده‌است. از خود نوشته‌های زنون اکنون ما هیچ دردست نداریم، ولی تکه‌هایی از آن‌را در دفاع از نظریهٔ هستی واحد پارمنیدس و برضد نظریهٔ کثرت (یا چندینی)، مفسر معروف ارسطو، سیمپلیکیوس برای ما حفظ کرده‌است. استدلالهای زنون را نیز برضد حرکت، ارسطو درکتاب فیزیك خود نقل‌کرده است.

دیالکتیك. دیوژنس‌لائرتیوس می‌نویسدکه ارسطودررسالهٔ خود به‌نام‌سوفیست، زنون‌راکاشف **دیالکتیك** یا «هنر جدل منطقی» ($τέχνη \; διαλεκτική$) می‌داند. از سوی دیگر افلاطون، از زبان زنون شیوه، مضمون ومقصودکتاب وی را چنین توصیف می‌کند:

> «درحقیقت این نوشته‌یك نوع پشتیبانی از نظریهٔ پارمنیدس برضدکسانی است که می‌کوشند آن رامسخره کنند، براین پایه که اگر واحد هست، بسیاری نتیجه‌های خنده آور و متناقض از استدلال او حاصل می‌شود. پس این نوشته‌کسانی را نفی می‌کند که قائل بـه کثرت‌اند وحقشان را به آنان برمی‌گرداند و چیزی هم بیشتر، در حالی‌که می‌خواهد آشکار سازد که درخود این فرضیه که‌کثرت هست، اگر به اندازهٔ کافی مرور کنند، نتایجی بس‌خنده‌آورتر به‌دست می‌آید تاازآن فرضیه‌که (هستی) واحد است.»[1]

بدین‌سان می‌توان‌گفت‌که‌شیوهٔ استدلال زنون چنین بوده‌است‌که وی نخست فرضیه یا فرضیات نظریهٔ مخالف را که خود به درست بودن آنها عقیده نداشت، می‌پذیرفت وسپس از آنها نتایج متناقضی بیرون می‌کشید. افلاطون واژهٔ فرضیه

---

۱) افلاطون: پارمنیدس ۱۲۸C

یا «زیر نهاده» (hupothésis) را به‌کار می‌برد و آن در آغاز سخن فرض درست بودن یك گفته است، یعنی انسان گویی مسئله‌ای را به‌عنوان پایه در زیر می‌نهد و آن‌را درست فرض می‌کند و سپس اگر نتیجه یا نتایجی که از آن گرفته می‌شود، متناقض باشد، آنگاه فرضیه یا زیر نهاده، خودبه‌خود باطل یا ویران می‌شود. با این تفسیر است که ارسطو، زنون را پایه‌گذار یا کاشف شیوهٔ دیالکتیك می‌شمارد. از سوی دیگر، برای اینکه مقصود ارسطو را از مفهوم دیالکتیك نزد زنون دقیقتر دریابیم، سه گواهی در دست داریم. نخست از سیمپلیکیوس در تفسیر خود بر کتاب فیزیك ارسطو (۱۳۹،۵) که می‌نویسد مقصود هر یك از استدلالهای زنون اثبات این نکته است که «کسانی که می‌گویند کثرت وجود دارد، به نتایج متناقضی می‌رسند.» دوم نظریهٔ خود ارسطوست در کتاب «هنر سخنوری» (Rhet. A۱۳۵۵a۳۳) که می‌نویسد هنر سخنوری یا رتوریکه و دیالکتیکه تنها هنرهایی‌اند که وظیفهٔ آنها این است که تناقضات را بپرورانند، بدین معنی که از همان مقدمات نتایج متناقضی بیرون آورند. افلاطون نیز در رسالهٔ فایدروس (۲۶۱D) هنر زنون را چنین توصیف می‌کند که وی «از راه هنر چنان سخن می‌گوید که همان چیز برای شنونده همانند و ناهمانند، یکی و چندین، ساکن و متحرك نمودار می‌شود.» پس چنانکه خواهیم دید زنون در استدلالهای خود نمی‌کوشد و نمی‌خواهد دلیلها و برهانهای تازه‌ای در اثبات و پشتیبانی نظریهٔ هستی واحد نزد پارمنیدس بیاورد، بلکه منظورش این است که نظریات مخالفان وی نیز می‌تواند دچار همان تناقضهایی شود که ایشان از فرضیهٔ پارمنیدس نتیجه می‌گیرند.

اکنون ماگفته‌های زنون را، مطابق ترتیبی که دیلز برای آنها داده است، از متن آنها ترجمه می‌کنیم.

دربارهٔ طبیعت

۱

اگر هستنده(To on) بزرگی نمی‌داشت ، به هیچ روی نمی‌بود . اما اگر هست، به‌ضرورت هریك‌دارای بزرگی وکلفتی وفاصله‌ای یکی‌ازدیگری است ؛ و همین سخن دربارهٔ پاره‌ای که جلوتر ازآن است صدق می‌کند. زیرا آن نیز دارای بزرگی و پاره‌ای از آن باز هم جلوتر خواهد بود. این سخن را می‌توان به‌یکسان یك‌بار یاهمواره‌گفت. زیرا هیچ پاره‌ای از آن واپسین و هرگز یکی بی پیوند با دیگری نخواهد بود . بدین سان اگرکثرت (یاچندینی)هست به‌ضرورت چیزها هم‌کوچکند هم‌بزرگ، آنچنان کوچك که اصلا بزرگی ندارند وآنچنان بزرگ‌که نامحدوداند.

۲

(وی می‌خواهد در اینجا نشان دهد که : چیزی که نه بزرگی دارد ، نه کلفتی و نه جسامت هیچ است ، و چنین می‌گوید . ــ سیمپلیکیوس . فیزیك ارسطو ۵ ، ۱۳۹).

زیرا اگرآن برهستندهٔ دیگری افزوده می‌شد،آن‌را به‌هیچ‌روی بزرگتر نمی‌ساخت. زیراآن بزرگی‌که‌هیچ است، چون‌افزوده شود، ممکن نیست به چیزی بزرگی ببخشد . پس بدین سان‌آنچه افزوده شد ، هیچ بوده است . وچون با برداشته شدن ازآن، دیگری‌به‌هیچ روی‌کمتر نخواهد بود ، همان‌گونه‌که با افزودن برآن ، دیگری افزایش نخواهد یافت ، پس روشن است که آنچه افزوده می‌شود هیچ وآنچه برداشته می‌شود نیز هیچ است .

۳

اگر کثرت هست ، چیزها به‌ضرورت به همان زیادی‌اند که هستند ، نه

بیشتر از آن و نه کمتر و اگر به همان زیادی‌اند که هستند (درشماره) محدود می‌بودند.

اگر کثرت‌هست، هستنده‌ها نامحدوداند. زیرا همیشه در میان‌هستنده‌ها، چیزهای دیگر و بازهم چیزهای دیگری درمیان اینهاهست و بدین‌سان هستنده‌ها نامحدوداند.

۴

جنبنده نه درجایی‌که درآن هست می‌جنبد، نه درجایی‌که درآن‌نیست.

نظریهٔ هستی. چنانکه درفصل‌گذشته‌دیدیم پارمنیدس هستی‌را یکپارچه و واحد(Hèn)می‌دانست که نه تقسیم پذیر است و نه دگرگون شدنی و نیز بی‌حرکت و استوار است. اکنون زنون نیزکه شاگرد اوست، می‌کوشد همین نظریات را به شکل دیگری، از راه نفی نظریات مخالف‌آن، ثابت‌کند. همچنین اشاره کردیم که وی درجستجوی دلایل‌تازه برای اثبات نظریهٔ استادخود نبود، بلکه می‌کوشید که انتقادها و حمله‌های مخالفان نظریهٔ پارمنیدس را نفی کند یا به تعبیر دیگر تناقضهایی را که ممکن است در آن انتقادها یافت شود، به‌روشنی نشان دهد، و بدین‌سان می‌خواست ثابت کند که اگر هستی،آنچنانکه پارمنیدس می‌گفت واحد نباشد، اعتقاد به چندینی (τὰ πολλα) (یاکثرت) هستی نیز نمی‌تواند درست باشد و دچار تناقض می‌شود. استدلالهای زنون برای تأیید نظریهٔ پارمنیدس در دو زمینه انجام می‌گیرد: برضدنظریهٔ‌کثرت هستی ودر نفی حرکت. آنچه در بارهٔ کثرت هستنده‌هاست، تکیه بر بزرگی، شماره، جا داشتن آنها در مکان و پیوند آنها بایکدیگر است.

اکنون زنون انتقاد ازنظریهٔ‌کثرت هستنده‌ها را اینگونه آغازمی‌کندکه‌هر هستنده‌که‌به‌تصور درمی‌آید یادارای‌بزرگی‌وجسامت هست‌یانیست. اگرهستنده‌ای

دارای این صفات، یعنی بُعد و امتداد نباشد، نمی‌توان اصلا گفت‌که وجود دارد. از سوی دیگر گفته می‌شود که هستنده‌ها چندین یا کثیراند، یعنی مرکب از بیشمار واحدهایی هستند که هریك از آنها به عنوان یك واحد یا کمیت تقسیم‌ناپذیر تلقی می‌شود، زیرا واحد آن چیزی است‌که دیگر تقسیم‌پذیر به پاره‌های کوچکتر نیست. پس اگر هستنده‌ها مرکب از بیشمار یا بی پایان واحدها هستند، هریك از این واحدها یا اجزایی که هستنده را تشکیل می‌دهند، باید دارای بزرگی و جسامت و بعد باشند که زنون از آن به کُلُفتی ($\pi\acute{\alpha}\chi o\varsigma$) تعبیر می‌کند، و نیز هریك باید از دیگری فاصله‌ای داشته باشد؛ وچون می‌گویند هریك از این هستنده‌ها یا هریك از کثرتها (سیمپلیکیوس هردو واژه را به‌عنوان موضوع یا مبتدای «هست» نزد زنون به‌کار می‌برد. سیمپلیکیوس ۱۴۱ و ۱۳۹) یك انبوهی یا آکندگی از بیشمار واحدهاست، باید هریك از این کمترین واحدهای تقسیم‌ناپذیر دارای بزرگی و کلفتی وجسامت باشد و درکنار آن بازهم پاره‌ای یا واحدی دیگر باشد دارای همان ویژگیها و بازهم درکنار این پاره، پاره‌ای دیگر باشد؛ زیرا هنگامی‌که به‌کثرت گردن نهادیم، نمی‌توانیم بگوییم‌که این یا آن واحد و پاره واپسین و آخرین است، یا آنکه با دیگری پیوند ندارد، یعنی درحدی معین پایان می‌یابد. بدین‌سان اگر کثرت را چنین تصورکنیم و جز این نمی‌توان تصورکرد، پس هریك از پاره‌ها یا واحدهای آن دارای بزرگی و کلفتی وجسامت است ودر نتیجه هستنده‌ای‌که مرکب از آنهاست باید در بزرگی نامحدود باشد، زیرا از بی‌پایان پاره‌ها یا واحدهایی مرکب‌شده‌است‌که هریك خوددارای بزرگی و کلفتی، یعنی بُعد و امتداد است. اما ازسوی دیگراگر بگوییم‌که‌هریك‌از پاره‌هایاواحدهای بیشماری‌که‌کثرت رادرست می‌کنند، دارای بزرگی و کلفتی و جسامت نیست، بنابراین کثرت بی‌نهایت‌کوچك می‌شود، یعنی چنان کوچك که اصلا دارای اندازه‌وبزرگی نخواهد بود. پس اگر نظریهٔ کثرت هستنده‌ها را بپذیریم، ناگزیردچاراین تناقض می‌شویم که‌هستنده‌ها هم بی‌پایان بزرگ خواهند بود هم‌بی‌پایان‌کوچك.

دراستدلال دوم، زنون گفتار پیشین خود را دنبال می‌کند و می‌گوید اگر معتقد به کثرت باشیم، هر یك از آنها باید به‌ضرورت دارای بعد و امتداد باشد، وگرنه اصلا هیچ خواهد بود. زیرا چیزی که نه بزرگی دارد نه کلفتی، یعنی محدود به حدود بعدهای سه‌گانه نیست، در هستی نمی‌گنجد و هیچ است. بدین‌سان اگر، به فرض، چنین چیز فاقد ابعاد را بر چیز دیگر بیفزاییم، آن چیز را به هیچ روی بزرگتر نخواهد ساخت یا بهتر بگوییم، چنان است که هیچ را بر چیزی بیفزاییم. اما اگر همین چیزی را که نه بعد دارد و نه امتداد، از چیزی دیگر برداریم یا کم کنیم، باز هم آن چیز را کوچکتر یا کمتر نخواهد کرد. پس در هر حال ما هیچ را بر چیزی افزوده‌ایم یا از آن برداشته‌ایم، و افزوده‌شده و برداشته‌شده هر دو هیچ بوده است. بدین‌سان اصلا کثرتی نمی‌تواند باشد زیرا هر یك از پاره‌ها یا اجزای تشکیل دهندهٔ آن هیچ است، چون نه بزرگی دارد نه کلفتی، نه بعد دارد نه امتداد، پس هیچ است.

زنون سپس در تکهٔ سوم استدلال می‌کند که اگر معتقد به وجود کثرت بشویم، هستنده‌ها یا چیزها درست به همان زیادیند که هستند، و بنابراین در شماره محدوداند، زیرا از آنچه هستند نه بیشتر و نه کمتراند. اما در عین حال این کثرت نامحدود است. چون کثرت به انبوهی بی‌پایان از پاره‌ها یا واحدها اطلاق می‌شود که هر یك از دیگری جداست. اما در فاصلهٔ اینها نیز باید چیز دیگری باشد و در میان این چیز و آنها همچنان باید چیزی یا پاره‌ای دیگر باشد و به همین‌سان تا بی‌پایان. پس کثرت انبوهی از واحدها یا پاره‌هایی خواهد بود که در شماره بی‌پایانند و در میان هر دو پاره، باز هم پارهٔ دیگری و دیگری وجود خواهد داشت و بدین‌سان هستنده‌ها نامحدود خواهند بود. این استدلال زنون را ارسطو و دیگران به پیروی از وی، استدلال از روی «دوپارگی» (ἐκ διχοτομίας) نامیده‌اند[1]. زیرا کثرت، در آن انبوهی از واحدهایی دارای

۱) ارسطو: فیزیك ۱۸۷a۱، A۳ و سیمپلیکیوس در تفسیر بر آن ۳، ۱۳۸ که می‌نویسد اشارهٔ ارسطو به استدلال دوم زنون است.

بزرگی و کلفتی تصور می‌شود که درمیان هردوتای آنها، پاره یا واحدی سوم جای داردکه آن‌دو را ازهم‌جدا می‌کند و به همین‌سان تابی‌پایان.

نفی‌حرکت. زنون، دراستدلالهایی‌که‌دربالا دیدیم، می‌کوشدکه‌نظریهٔ‌وجود کثرت را نفی‌کند و بدین‌سان اصل‌مهم فلسفهٔ پارمنیدس یعنی وحدت هستی را ثابت کند. ازسوی دیگر، چنانکه دیدیم، نظریهٔ پارمنیدس دربارهٔ هستی، حرکت را نیزانکاردارد وازثبات وسکوت جاویدان هستی دفاع می‌کند. هستی به عقیدهٔ او دگرگون‌ناپذیر است و بنابراین حرکت درآن نمی‌تواند روی دهد، چون هرگونه دگرگونی وتغییرخودبخود مفهوم حرکت را دربردارد. اکنون زنون نیز، بی‌آنکه استدلال تازه‌ای برای اثبات سکون و دگرگون‌ناپذیری هستنده به میان‌آورد، دلایلی برای نفی مفهوم‌حرکت و ناممکن‌بودن‌آن اقامه می‌کند. استدلالهای زنون در نفی حرکت چهار است و ارسطو آنها را درکتاب فیزیك خود حفظ‌کرده و خود کوشیده است به‌پاسخگویی‌آنها بپردازد. ارسطومی‌نویسد:

«چهاراستدلال اززنون دربارهٔ‌حرکت وجود داردکه اینهمه‌دشواری‌برای حل‌آنها فراهم‌کرده‌است:

«۱ـ نخستین‌استدلال برای اینکه حرکت روی نمی‌دهد این‌است‌که‌چیز متحرك قبلا باید به‌نیمهٔ‌راه برسد(فیزیك ۱۰ Z۹،۳۳۹ b).»

«وممکن نیست‌که‌مسافت بی‌پایانی‌رادرزمانی محدوددرنوردند یاباهریك ازنقطه‌های‌آن تماس‌کنند.» (فیزیك۲۱ Z۲،۲۲۳ a).

دراین‌استدلال‌که به استادیون (یا میدان مسابقه) مشهوراست‌زنون می‌گوید که یك متحرك نمی‌تواند از این سر میدان به آن سر برود. زیرا وی پیش از آنکه از مبدأ حرکت به مقصد برسد، نخست باید به نیمهٔ آن مسافت برسد،

اما پیش از آنکه به این نیمه برسد، باید به نیمهٔ آن، یعنی به یك چهارم نخست آن برسد. و باز پیش از اینکه به آن برسد باید به نخستین یك هشتم آن برسد و به همین سان تا بی‌پایان. بنابراین هر متحرکی برای اینکه از یك نقطهٔ معین مسافتی را تا نقطهٔ دیگر طی کند، باید بی پایان مسافتها را قبلا بپیماید. اما از سوی دیگر مسافتی بی‌پایان را نمی‌توان در زمانی محدود و معین پیمود، بدین معنی که در هر مسافت معین بی پایان نقطه‌ها یافت می‌شوند و کسی نمی‌تواند این بی پایان نقطه‌ها را، یکایك در زمانی محدود طی کند. بدین سان اگر هم حرکت روی دهد، نمی‌تواند ادامه یابد. پس حرکت در واقع ممکن نیست.

این دشواری (یا به گفتهٔ ارسطو (ἀπορια) که زنون پیش آورده بود، برای یونانیان آن زمان بسیار جدی تلقی می‌شد و حتی خود ارسطو نیز با همهٔ باریك‌اندیشی و دقت علمی که در حل آنها نشان می‌دهد، نتوانسته است پاسخ درستی بیابد. پاسخ این تناقض زنون را می‌توان در تحلیل ریاضی جدید یافت و آن همان مفهوم «محاسبهٔ بی نهایت کوچك» (Infinitesimal Calculus) است که نخست در سدهٔ هفدهم میلادی و سپس به شکل کامل در سدهٔ نوزدهم پدید آمد، چنانکه اکنون یکی از اصطلاحات اساسی برای دانشجویان ریاضی، همان چیزی است که Limes نامیده می‌شود، یعنی نقطه یا عددی که افراد یك سلسلهٔ بی پایان به سوی آن می‌گرایند. هیچیك از افراد آن سلسله هرگز به واحد نمی‌رسد، اما همواره اختلاف میان این افراد و واحد کمتر و کمتر می‌گردد. از این دیدگاه، استدلال زنون را می‌توان این‌گونه تصویر کرد:



در این تصویر، برای اینکه متحرکی بتواند از نقطهٔ مبدأ (یا صفر در دست

چپ) به مقصد یا نقطهٔ واحد که در فاصله‌ای از آن جای دارد برسد، باید بیشمار نقاطی را طی کند که نخست با تقسیم تمام مسافت بـه دونیمه و سپس تقسیم نیمهٔ دست راست به دونیم و باز تقسیم این نیمه تا بی پایان، به دست می‌آید. چنانکه فاصلهٔ این نقاط از صفر می‌شود: ..... ۶۳/۶۴، ۳۱/۳۲، ۱۵/۱۶، ۷/۸، ۳/۴، ۱/۲ یعنی ما می‌توانیم این نقاط را هر قدر بخواهیم تنها با افزودن تعداد محدود و زیادی از افراد به صفر نزدیك کنیم. البته همواره تعداد بی پایانی از نقطه‌ها میان هر مقصد و خط تقسیم‌کننده باقی می‌ماند که مفهوم تسلسل‌را در بردارد. هیچیك‌از‌این نقاطِ تقسیم را نمی‌توان واپسین نقطه شمرد، بلکه تا بی‌پایان ادامه دارند و همواره نزدیك به مقصد در یکدیگر انبوه و به هم نزدیکتر می‌شوند. بدین سان انتقال به حدی ممکن می‌شود که فاصله یا مسافت میان نقطه‌های واسط و پایان خط را در دست راست به صفر می‌رساند. اصل «محاسبهٔ بی‌نهایت کوچك» یکی ازمهمترین عوامل را درریاضیات جدید وارد کرده است و بدین‌وسیله می‌توان مسئلهٔ مقادیر بی‌نهایت کوچك را به‌نحو شایسته حل کرد.[1]

۲ـارسطو دومین استدلال زنون را چنین توصیف می‌کند: «استدلال دوم همان به اصطلاح آخیلیوس است. و آن چنین است که کندروترین موجود در حرکت خود هرگز به وسیلهٔ تندروترین جلو زده نخواهد شد. زیرا دنبال کننده همیشه مجبور است نخست به نقطه‌ای‌برسد که موجود گریزنده، از آن‌آغاز به حرکت کرده است، بدان‌سان کـه موجود کندرو همواره ضرورتاً مقداری پیش است.» (فیزیك ۲۳۹b۱٤، Z۹) این استدلال که معروف به آخیلیوس (یاآشیل)

---

۱) برای اطلاع بیشتر از دشواریهای زنون در استدلال نخست وی می‌توان به کتاب بسیار ارزندهٔ سامبورسکی به نام «جهان‌طبیعی یونانیان» که اصل آن به‌عبری نوشته شده است، رجوع کرد. ترجمهٔ انگلیسی‌آن به سال ۱۹۵٦ در لندن منتشر شده است. ص ٤۹ـ۱٤۷
[S.Sambursky: *The Physical World of the Greeks*. Routledge. 1956]

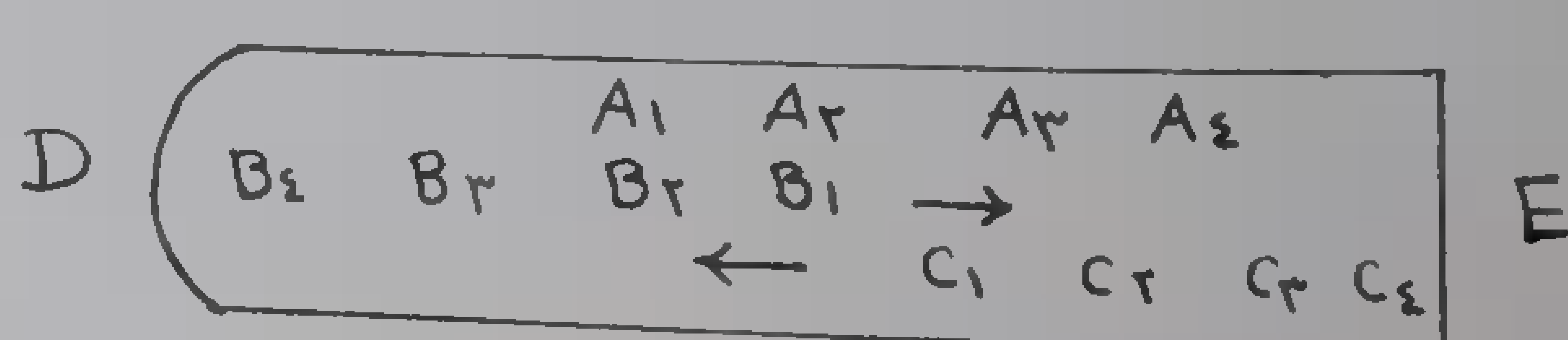
ولاك‌پشت است شهرت فراوان یافته است. آخیلیوس Axilleus در داستانهای یونان باستان فرزند پلیوس وقهرمان نامدارحماسهٔ هومروس به‌نام ایلیاد است و به تیزپاـ ترین مرد یونانی شهرت داشته است. زنون دراین استدلال می‌گویدکه‌آخیلیوس هرگز نمی‌تواند از یك لاك پشت که به کندروی مشهور است پیش افتد. گیریم هردو در یك زمان، با یك فاصلهٔ معین در میانشان، آغاز به حرکت می‌کنند. برای اینکه آخیلیوس از لاك پشت پیش افتد، نخست باید به نقطه‌ای برسد که لاك‌پشت از آنجا آغاز کرده است. دراین فاصله لاك‌پشت مقداری راه پیش است، هنگامی که آخیلیوس به این نقطه برسد، لاك پشت باز هم مقداری پیش افتاده است واین همچنان تا بی‌پایان ادامه دارد! اوهمواره به لاك‌پشت نزدیکتر می‌شود اما هرگز از او جلو نمی‌افتد. بدین سان نمی‌تواند هرگز بـه یك مقصد معین برسد. در این استدلال نیز می‌بینیم که پایهٔ آن این فرضیهٔ است که یك مسافت معین، بی‌نهایت تقسیم پذیراست یا بی‌پایان نقطه‌ها دریك خط یا یك فاصله جای دارند ویك جسم متحرك نمی‌تواند شمارهٔ بی پایانی از نقطه‌ها را در زمانی‌محدود به پایان برساند. این استدلال همانند استدلال نخست است، تنها با این فرق‌که در استدلال نخست هدفِ حرکت معین و ثابت بود، اما در اینجا هدف‌نیز تا بی پایان متغیر یا متحرك است.

۳ـ استدلال‌سوم زنون راکه معروف به تیرپرنده است، ارسطوچنین‌توضیح می‌دهد: «استدلال سوم آن است که.... تیرپرنده ساکن است، و آن برپایهٔ این فرض است‌که زمان مرکب از «اکنونها» است.» (فیزیك ۲۳۹ b ۳۰ ، Z ۹).

زنون در این استدلال می‌گوید چیزی را ساکن می‌نامیم که در هر لحظه فضایی مساوی با خودش را اشغال می‌کند. تیر پرنده نیز در هر لحظه، در یك مکان، یعنی در فضایی مساوی با خودش یافت می‌شود، بنابراین ساکن است، و حرکت‌آن تنها ظاهری است. به دنبال‌آنچه در دو استدلال پیش دیدیم، زنون نه

تنها مکان، بلکه زمان‌را نیز مرکب از بیشمار یا بی‌پایان «اکنونها» یا لحظات فرض می‌کنند . از آنجا که تیر درحال‌پرواز ، در هر لحظه ، فضایی مساوی با طول‌خودش را اشغال می‌کند وچون زمان نیز به بی‌پایان لحظات تقسیم پذیر است ، بنابراین تیر پرتاب شده همواره لحظه‌ای را اشغال کرده است و چون زمان از این لحظات بیشمارترکیب شده است ، پس تیر همواره ساکن است .

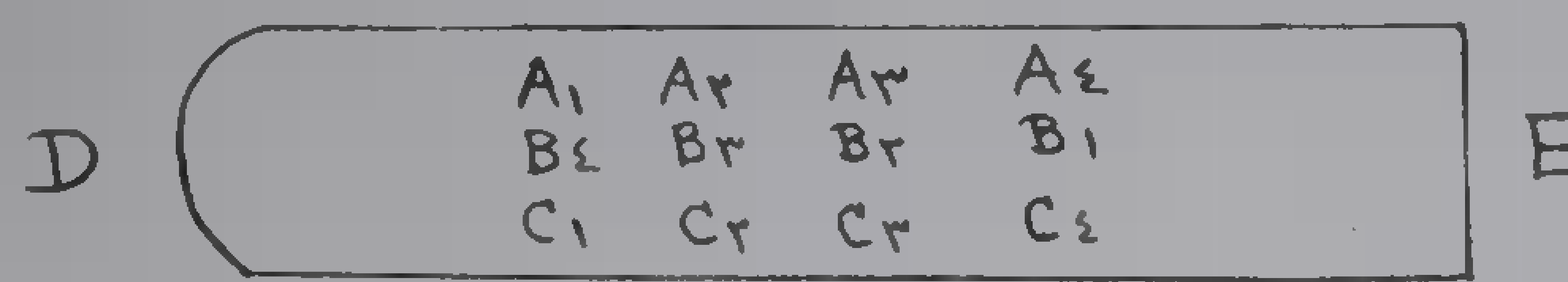
٤ـ ارسطو در بارهٔ استدلال چهارم زنون می‌نویسد: «استدلال چهارم دربارهٔ اجسامی [ὄγκοι] است که در میدان مسابقه ، بـا بزرگی مساوی ، در جهت مخالف یکدیگر ، با سرعت مساوی حرکت می‌کنند . یك گروه از این اجسام از پایان میدان مسابقه و گروه دیگر از وسط آن آغاز می‌کنند و چنانکه وی می‌گوید ، این نتیجه به دست می‌آید که نصف زمان مساوی دو برابر (یاهمهٔ) آن است . اما مغلطهٔ او براین پایه است‌که‌گروهی ازاجسام ، ازگروهی‌اجسام متحرك، و گروه دیگر از گروه اجسامی هم اندازه ، ولی در حال سکون با یك سرعت و در یـك زمان عبور می‌کنند . » (فیزیك Z۹ ، ۲۳۹ b ۳۳). سپس ارسطو برای نشان دادن استدلال زنون آن را تصویرمی‌کند ، به‌نحوی‌که ما اکنون آن را دنبال می‌کنیم‌تابه نتیجه‌ای‌که زنون می‌خواهد بگیرد ، برسیم . فرض‌کنیم‌در یك میدان مسابقه، به‌طوری‌که درشکل دیده می‌شود، سه‌ردیف اجسام هم اندازه وجوددارند یعنی A،B،C.....



شکل ۱

ازاین سه ردیف اجسام ، ردیف A ساکن است، در حالی‌که اجسام دوردیف دیگر

B و C با سرعت مساوی در جهت مخالف یکدیگر به دوسوی مبدأ و مقصد DE در حرکتند، و از اجسام ردیف A و نیز از یکدیگر عبور می‌کنند و سرانجام به این وضع در می‌آیند:



شکل ۲

اکنون هنگامی که اجسام شکل-۱ به وضع اجسام شکل-۲ درآیند، C_1 درهمان لحظه‌ای اززمان به A_1 و B_4 می‌رسد که B_1 به A_4 و C_4 رسیده‌است. بدین‌سان B_1 درهمان‌زمان ازهمهٔ اجسام ردیف C، و C_1 درهمان‌زمانی ازهمهٔ اجسام ردیف B گذرکرده‌است، که هریك ازآنها تنها ازنیمی از اجسام ردیف A عبورکرده است. یا به تعبیر دیگر، C_1 درهمان زمانی از همهٔ اجسام B عبورمی‌کندکه B_1 درآن، از نیمی‌ازاجسام‌ردیف A گذرکرده‌است، و B_1 درهمان‌زمانی‌ازهمهٔ‌اجسام C عبورمی‌کند که C_1 درآن فقط از نیمی ازاجسام ردیف A می‌گذرد. پس اگر بگوییم یك واحد طول دریك‌واحدزمان‌طی‌می‌شود، بدین‌سان B_1 نصف‌زمانی‌را گرفته‌است‌که‌ازاجسام ردیف A عبور کند تا C_1 برای عبور ازهمهٔ اجسام ردیف B. اما، از سوی دیگر B_1 درست در همان زمانی از اجسام ردیف C گذشته است که C_1 از همهٔ اجسام ردیف B عبورکرده است، در حالی که هردو ردیف B و C تنها نصف این زمان را برای عبور از اجسام ردیف A گرفته‌اند. بنابراین نصف یك زمان مساوی بادو برابر آن‌است! به تعبیر دیگر زمانی که B_1 و C_1 برای عبور از همهٔ اجسام ردیف B و C می‌گیرند، دو برابر زمانی است که آن دو، برای عبور از اجسام ردیف A گرفته‌اند، درحالیکه سرعت حرکت آنها درهرحال مساوی بوده است.

این استدلال نیز که‌شاید پیچیده‌ترین‌وگمراه کننده‌ترین احتجاجهای زنون

برضد حرکت باشد، دنباله و پیوسته به استدلال پیش از آن دربارهٔ تیر پرتاب شده است و درست همان پیوستگی را با آن دارد که درمیان استدلال «میدان مسابقه» و «آخیلیوس ولاك‌پشت» یافت می‌شود. اساس این استدلال نیزاین‌نظریه است که‌مکان و همچنین زمان مرکب از واحدهای جدا از هم و تقسیم‌ناپذیراند که تا بی‌پایان ادامه دارد. پس اگرمکان مرکب از واحدهای جدا ازهم است وزمان نیز مرکب از لحظات مجزا، وهرجسم متحرکی باید یك‌واحد مکان را دریك واحد زمان‌طی کند، آن تناقض پیش می‌آیدکه دربالا دیدیم، یعنی اجسامی‌که با سرعت مساوی درحرکتند، دریك زمان هم ازنیمی ازاجسام دیگر عبور می‌کنند وهم از دوبرابر آنها. پس دوبرابر یك زمان مساوی با نیمی از آن می‌شود!

ارسطوهمچنین استدلال دیگری را به زنون نسبت می‌دهدکه در نفی مکان است ومی‌نویسد:

«مسئلهٔ دشوار زنون توضیحی طلب می‌کند: زیرا اگر هر هستنده‌ای در مکان است، روشن است که مکان نیز در مکانی خواهد بود و این به همین‌سان تا بی‌پایانی پیش می‌رود.» (فیزیك ۲۳ a ۲۰۹، ۵).

استدلال جالب‌توجه دیگری‌که درنفی نظریهٔ‌کثرت، ارسطو به زنون نسبت می‌دهد، استدلالی است معروف به کومهٔارزن. وی می‌نویسد: «استدلال زنون بدین‌سان درست نیست‌که هردانه‌ای از ارزن درحال افتادن باید آوازی بدهد.» (فیزیك ۱۹ a ۲۵۰، H۵) سیمپلیکیوس در تفسیر برفیزیك ارسطو (۱۸، ۱۱۰۸) می‌نویسد که این استدلال از نوشته‌های زنون گرفته نشده است، بلکـه متخذ از محاوره‌ای است (دیلز آن‌را از *Fusikos* اثرآلکیداماس می‌داند. ۲۹A۲۹) که‌درآن زنون‌درحال‌گفتگووجدل باپروتاگوراس فیلسوف سوفیست‌نشان داده‌می‌شود. دراین گفتگوزنون از پروتاگوراس می‌پرسد که‌آیا یك دانهٔ ارزن‌آوازی پدید می‌آورد، درحالی‌که سقوط می‌کند وآیا یك ده‌هزارم آن نیزآوازی دارد یانه؟ وهنگامی‌که

پروتاگوراس پاسخ منفی می‌دهد، زنون بازمی‌پرسدکه آیا یك کومه یاتودهٔ ارزن درحالیکه‌سقوط می کند، آوازی پدید می‌آوردیانه؟ پروتا گوراس پاسخ می‌دهد آری. آنگاه‌زنون می‌گویدکه‌آیا رابطه یاتناسبی میان یك‌کومهٔ ارزن ویك دانه و حتی یك ده‌هزارم آن می‌توان یافت؟ پروتاگوراس تصدیق می‌کند و زنون ادامه می‌دهدکه آیا عین همین تناسبها نمی‌تواند میان آوازها نسبت به یکدیگر یافت شود؟ زیرا مانند چیزهای آوازانگیز خود آوازها نیز بـاید بایکدیگر دارای همان تناسب باشند. اگرچنین است، پس هنگامی‌که تمام یك‌کومهٔ ارزن (درحال سقوط) آوازی پدید می‌آورد، یك دانهٔ ارزن وحتی یـك ده‌هزارم آن نیز، باید آوازی به وجود آورد!

دراین استدلال که‌گمان می‌رود درنفی نظریهٔ کثرت باشد، زنون می‌خواهد بگویدکه‌اگریك تودهٔ ارزن درحال سقوط آوازی پدید می‌آورد، بنابراین فرض که‌کومهٔ ارزن ازبیشماردانه‌های ارزن تشکیل یافته‌است، باید یك دانهٔ ارزن نیز، درحال سقوط خودآوازی پدید آورد. درحالی‌که چنین نیست وماآوازسقوط یك دانهٔ ارزن را نمی‌شنویم، بدین‌سان می‌توان‌گفت‌که‌کومهٔ ارزن انبوهی ازدانه‌های ارزن نیست، به دیگر سخن کثرت وجود ندارد!

مسئلهٔ دیگری که نباید فراموش شود این است که ما نمی‌توانیم به نحوی قطعی بگوییم که استدلالها و احتجاجهای زنون برضد نظریات چه کسانی بوده است. گروهی از پژوهشگران معتقدند که چون زنون تقریباً همهٔ زندگی خود را در جنوب ایتالیا یعنی در شهرالئا گذرانیده بود، و از سوی دیگر می‌دانیم که درآن زمان، جنوب ایتالیا مرکز فعالیتهای فلسفی پیثاگوریان بوده‌است وظاهراً ایشان باید بوده باشند که از فلسفهٔ پارمنیدس انتقاد می‌کرده‌اند، بنابراین تیغ بُرّان استدلالهای زنون را باید برضد پیثاگوریان دانست. پیثاگوریان، چنانکه دیدیم جهان را مرکب از اعداد می‌دانستند. اما اعداد برای ایشان واحدهایی بودند دارای‌امتداد وحتی نقطه رانیزدارای بعد وامتداد می‌دانستند، وبدین سان

واحد و نقطه بر ایشان یکی بود. اما از سوی دیگر، منابع و مصادری که مادر بارهٔ زنون در دست داریم، بویژه کسانی مانند افلاطون و ارسطو، به این نکته اشاره نکرده‌اند که هدف حمله‌های زنون پیثاگوریان بوده‌اند. همچنین می‌توان گفت که در خود استدلالهای زنون اشاره‌ای به این نیست که اشیاء از واحدها یا نقطه‌ها ترکیب یافته‌اند. وی بسادگی حمله به این نظریه می‌کند که «کثرت هست» [πολλά ἔστι] یعنی کثرتی از هستنده‌ها که از لحاظ مکانی جدا از یکدیگرند، وجود دارد، و بدین‌سان اینها باید یا از اجزایی بی‌نهایت کوچك و بیشمار یا بی‌نهایت بزرگ و بیشمار تشکیل یافته باشند.[1]

بر روی هم شیوهٔ استدلال زنون که ارسطو آن را **دیالکتیك** یا **هنر جدل منطقی** می‌نامد، اصالت ویژه‌ای دارد، و اگر در زنون به شکل منفی تظاهر می‌کند، در حقیقت به اصیلترین شکل خود ظاهر شده است. زیرا خاصیت و ویژگی دیالکتیك در نفی است، و این نفی، نویدبخش تغییر است. اما تغییر یعنی دیگر شدن، دیگر شدن نیز خود یك شکل شدن (یا صیرورت) است. روح شدن نیز چیزی جز حرکت نیست. نکتهٔ اصیل و گیرا در منطق زنون درست این است که وی دیالکتیك را برای انکار و نفی حرکت به‌کار می‌برد، یعنی به تعبیر دیگر روح دیالکتیك را نفی می‌کند. زیرا همان گونه که هگل می‌نویسد: «علت اینکه دیالکتیك نخست بر حرکت فرو افتاد این است که خود دیالکتیك، این حرکت است یا خود حرکت دیالکتیك هر هستنده‌ای می‌باشد. هر چیز به عنوان حرکت ذاتی،

---

۱) رجوع کنید به یادداشت تسلر Zeller در اینمورد. جلد اول، بخش نخست، ص ۷۵۲. از جمله کسانی که معتقدند هدف حمله‌های زنون پیثاگوریان بوده‌اند، یکی Tannery است در کتاب مشهورش به‌نام «در بارهٔ تاریخ علم یونانی» ۱۸۸۷. پاریس ص ۲۴۹ به‌بعد و برنت در «آغاز فلسفهٔ یونانی» چاپ ۱۹۵۸ ص ۳۱۴ و گومپرتس در «متفکران یونانی» چاپ E.G.P. ۱۹۲۲ جلد اول ص ۱۶۴

دیالکتیک خود را در خود داراست و حرکت چیزی دیگر شدن است، نفیِ خود است.»[1]

بدین‌سان منظور زنون انکار حرکت نیست، زیرا وجود حرکت بدیهی است؛ اما **پارمنیدس** هرگونه حرکت و دگرگونی هستنده‌ها را گواهی گمراه‌کنندهٔ حواس و زاییدهٔ پندار و گمان می‌دانست. زنون نیز هدفش نشان دادن تناقضهایی است که «مفهوم» حرکت در بر دارد. زیرا هنگامی که حرکت در مسیر دیالکتیک جای گیرد، بلافاصله نقض می‌شود و حرکت به شکل نفی حرکت در می‌آید. در این معنی است که باید به استدلالهای زنون توجه کرد. وگرنه به ظاهر نتایج یك تفنن فکری یا یك نوع احتجاج گمراه‌کننده خواهد بود و انسان را به یاد داستانی می‌اندازد که می‌گویند **دیوگنس** فیلسوف مکتب سینیك (کلبی) به آسانی استدلالهای زنون را بر ضد حرکت نفی کرد و آن بدین‌سان بود که به آرامی برخاست و بی آنکه چیزی بگوید به این‌سو و آن سو گام بر داشت و حرکت را عملا ثابت کرد![2]

---

۱) **هگل**: «سخنرانیهایی دربارهٔ تاریخ فلسفه» جلد اول ص ۳۱۳ از اصل آلمانی.

۲) دیوژنس لائرتیوس: کتاب ۶، ب ۳۹

۱۰- مِلیسّوس

آنچه ما از زندگی ملیسوس[۱] می‌دانیم، بسیار اندك و محدود به‌گزارشهایی است‌که در دیوژنس لائرتیوس و نیز پلوتارك یافت می‌شود. دیوژنس می‌نویسد:

ملیسوس پسر **ایثایگِنِس**[۲] اهل ساموس. وی شاگرد پارمنیدس بود ..... وی همچنین مردی سیاستمدار بود و مورد ستایش همشهریانش قرار داشت، وبدین سبب، به فرماندهی نیروی دریایی برگزیده شد و از راه فضیلت شخصی خود شهرت به‌دست‌آورد .... بنابر گفتهٔ آپولودوروس، وی در هشتاد وچهارمین اولمپیاد (۴۴۴-۴۴۰) چهل ساله بوده است.»[۳]

پلوتارك نیزدرکتاب‌خودبه‌نام «زندگیها» درفصل‌مربوط‌به‌**پریکلس** می‌نویسد:

«زیرا هنگامی که پریکلس، راه دریا را پیش گرفت، ملیسوس پسر **ایثایگنس**، مردی فیلسوف که در آن هنگام فرماندهٔ نیروی ساموس بود، چنان تعداد کم کشتیهای آتن و بی‌تجربگی فرمانده ایشان را

1) Melissos 2) Ithaigenès

۳) دیوژنس لائرتیوس: کتاب ۹، ب ۲۴

حقیر شمرد که همشهریان خود را مجاب کرد که به آتنیها حمله کنند. اهالی ساموس پیروزی کاملی به دست آوردند و بسیاری را اسیر کردند و گروهی از کشتیها را ویران کردند واکنون بار دیگر به دریا آزادانه دست یافتند و توانستند مواد ووسایل جنگی راکه پیش از آن دارا نبودند، به چنگ آورند. بنا به گفتهٔ ارسطو، خود پریکلس نیز پیش از آن در یك نبرد دریایی از ملیسوس شکست خورده بود.»[1]

ما می‌دانیم که این جنگ دریایی که به شکست نیروی آتن منتهی شد درسال ۴۰-۴۴۱ پیش از میلاد روی داده بـود و شاید به همین علت آپولودوروس دوران چهل‌سالگی ملیسوس را درمیان سالهای ۴۰-۴۴۴ یعنی هشتاد وچهارمین اولمپیاد قرار می‌دهد، و بدین‌سان می‌توان تولد وی را در سالهای ۸۰-۴۸۱ قرار داد.

آنچه‌از گفته‌های ملیسوس در دست داریم، در تفسیر سیمپلیکیوس بر دو کتاب ارسطو یافت می‌شود. وی می‌نویسد که ملیسوس کتابی داشته است به نام «دربارهٔ طبیعت یا دربارهٔ هستنده»[2]. ما این تکه‌ها را در اینجا از متن کتاب دیلز ترجمه می‌کنیم.

۱

آنچه بود، همیشه بود، و همیشه خواهد بود. زیرا اگر پدید آمده بود، ضرورتاً پیش از پدید آمدن هیچ بوده است. پس اگر هیچ بود، به هیچ روی از هیچ نمی‌توانست چیزی پدید آید.

۲

پس چون پدید نیامده بود، هست وهمیشه بود و همیشه خواهد بود و نه

۱) پلوتارك: زندگیها، ۲۶

۲) سیمپلیکیوس، تفسیر بر فیزیك ارسطو-۱۶، ۷۰=دیلز ۴ A ۳۰

آغاز دارد نه پایان ، بلکه نامحدود است . زیرا اگر پدید آمده بود ، آغازی می‌داشت (زیرا زمانی آغاز به پدید آمدن کرده بود) وپایانی (زیرا زمانی پیدایش آن پایان می‌یافت) ؛ اما چون نه آغاز شد و نه پایان یافت ، همیشه بود و همیشه خواهد بود و نه آغازدارد نه‌پایان ، زیرا ممکن نیست همیشه هست بودن ، برای چیزی که یکپارچه همه نیست .

۳

اما همان سان که همیشه هست ، لزوماً در بزرگی نیز همیشه نامحدود است .

۴

هیچ چیز دارای‌آغاز و پایان ، نه جاویدان است نه‌نامحدود .

۵

اگر او یکی نمی‌بود ، به چیز دیگری محدود می‌شد .

٦

زیرا اگر نامحدود می‌بود ، یکی می‌بود . اگر دو می‌بودند ، نمی‌توانستند نامحدود باشند بلکه برضد یکدیگر دارای حد می‌شدند .

۷

(۱) پس بدین‌سان جاویدان است و نامحدود و یکی و همه همانند . (۲) نه می‌توانست فنا شود ، نه بزرگتر گردد و نه تغییر نظم دهد ، نه درد می‌کشد نه‌اندوه دارد . زیرا اگرچیزی از اینهارا احساس می‌کرد دیگر

یکی نبود . چون اگر دیگرگون شود ، ضرورتاً هستنده همانند نیست ، بلکه هستندهٔ پیشین باید ازمیان‌برود ، و ناهستنده پدیدآید . بنابراین اگر به اندازهٔمویی در ده هزار سال دیگرگون می‌شد ، درطی‌تمام زمان همگی فنا خواهد شد . (۳) و نیز تغییر نظم آن ممکن نیست ، زیرا نظم پیشین آن ازمیان نمی‌رود، و نظمی نابوده هم پدید نمی‌آید . چون نه هیچ چیز بر آن افزوده شده است ، نه از میان رفته است و نه دیگرگون شده است ، چگونه هستنده‌ای می‌توانست تغییر نظم یابد ؟ ، زیرا اگر به‌چیزی دیگرگون‌می‌شد این‌همان تغییر نظم‌می‌بود(٤) احساس درد نیز نمی‌کند،زیراچیز دردمند همگی ویکپارچه نیست . چون چیز دردمند نمی‌تواند همیشه باشد و نیزدارای همان‌نیروی یك‌چیز تندرست نیست. اگر درد می‌داشت همانند هم‌نمی‌بود، چون ازکم‌کردن یا افزودن چیزی بر آن احساس درد می‌کرد ودیگر همانند نمی‌بود . (٥)همچنین چیز تندرست نمی‌تواند دردمند باشد ، چون آنگاه چیز تندرست و هستنده از میان می‌رفت و ناهستنده پدید مـی‌آمد . (٦) و همین سخن دربارهٔ احساس اندوه صادق است که در بارهٔ احساس درد . (۷) هیچ تهی (خلأ)نیز وجود ندارد . زیرا تهی‌هیچ است وآنچه‌هیچ است نیست است . حرکت نیز نمی‌کند . چون هیچ جایی نیست که خودرا به آنجا واپس کشد ، بلکه پر است ، زیرا اگر خلائی می‌بود ، خود را به آن خلأ واپس می‌کشید . اماچون خلائی موجودنیست جایی ندارد که‌خود را واپس کشد . (۸) و نیز فشرده یـا رقیق نمی‌تواند باشد ، چون رقیق نمی‌تواند پرباشد مانند فشرده ، بـلکه رقیق از چیزی تهی‌تر از چیز فشرده پدید می‌آید . (۹) پس باید میان پر و ناپر بدین‌سان تشخیص داد: اگر چیزی فضایی برای چیز دیگر دارد و آن را به درون می‌پذیرد ،

پر نیست. اما اگر نه جایی برای چیز دیگر دارد و نه آن را به درون می‌پذیرد، پُر است. (۱۰) پس اگر تهی (خلأ) نیست، باید ضرورتاً پر باشد. پس اگر پر است حرکت نمی‌کند.

۸

(۱) این استدلال بزرگترین نشانهٔ این است که تنها یکی است. اما اینها نیز نشانهای دیگری است. (۲) اگر چندینی (کثرت) بود، آنها باید همان‌گونه باشند که من می‌گویم یکی هست. زیرا اگر زمین هست و آب و هوا و آتش و آهن و زر و اگر یك چیز زنده و دیگری مرده است و سیاه و سپید و چیزهای دیگری که آدمیان می‌گویند که حقیقی‌اند، واگر این چیزها هستند و ما درست می‌بینیم و می‌شنویم، باید هر یك از آنها همان‌گونه باشد که نخست به نظر آمده است و نشاید که تغییر کند یا دگرگون شود، بلکه هر یك باید همیشه همان گونه باشد که هست. (۳) اما اکنون می‌گوییم که ما درست می‌بینیم و می‌شنویم و می‌فهمیم. ولی به‌نظر ما می‌آید که گرم سرد می‌شود وسرد گرم، سخت نرم می‌شود و نرم سخت، و زنده می‌میرد و از آنچه زنده نیست چیزی پدید می‌آید و همهٔ اینها دیگرگون می‌شوند، و آنچه بود و آنچه اکنون هست به هیچ روی همانند نیست، بلکه آهن که سخت است در تماس با انگشتان ساییده می‌شود و همچنین زر و سنگ و هر چیز دیگری که به نظر می‌رسد که کاملا سخت است. از آب نیز خاك و سنگ پدید می‌آیند. (٤) بدین‌سان نتیجه می‌شود که ماهستنده‌ها را نه‌می‌بینیم و نه می‌شناسیم اکنون اینها با یکدیگر توافق ندارند. زیرا ماگفتیم‌که بسیاری چیزها جاویدانند وشکل و نیرو دارند، اما به نظر می‌رسد که همه چیز دیگرگون می‌شود و بنابرآنچه در هر بار دیده می‌شود تغییر می کند. (٥) بنابراین

روشن است که ما درست نمی‌دیده‌ایم و آن چیزها درست به‌نظر نمی‌رسند که چندین (کثیر) اند، زیرا اگر حقیقی بودند، تغییر نمی‌کردند، بلکه هریك از آنها همان‌گونه بود که به‌نظر می‌آمد، زیرا نیرومندتر از هستندهٔ حقیقی واقعی هیچ‌چیز نیست. (٦) اما چون تغییر کند، هستنده‌ای فناشده و ناهستنده‌ای پدیدآمده است. پس بدین‌سان اگر کثرتی باشند، آنها باید همانگونه باشند که یکی هست.

۹

پس اگر (هستنده) باشد، ضرورتاً یکی است، و چون یکی است، ضرورتاً جسم ندارد. اگر ضخامت می‌داشت، دارای پاره‌ها می‌بود، و دیگر یکی نمی‌بود.

۱۰

اگر هستنده تقسیم شود، حرکت می‌کند؛ و اگر متحرك است دیگر هست نیست.

نظریهٔ هستی – ملیسّوس به‌عنوان شاگرد پارمنیدس همهٔ کوشش خود را به کار می‌برد که از نظریهٔ استاد خود برضد مخالفان دفاع کند. نزد پارمنیدس دیدیم که هستی واحد و یك پارچه، پر و بی‌حرکت است که وی آن را به کره‌ای همانند کرده بود. اما ملیسوس می‌کوشد که با تغییرهای خاص خود، نظریات اساسی استاد را تأیید کند. نخستین ویژگی برای او این است که هستی ازلی و ابدی است. آنچه بود همیشه هست و همیشه خواهد بود. زیرا نه پدیدآمده است و نه از میان می‌رود، و چیزی که نه پدید آمده است نه از میان می‌رود، ضرورتاً باید بی آغاز و بی‌انجام باشد، و بدین‌سان این هستی بی‌آغاز و بی انجام باید نامحدود نیز باشد. اما اکنون سخن بر سر این است که مقصود ملیسوس از اینکه هستی نامحدود است چه‌تواند بود؟ آیا هستی از لحاظ زمانی بی‌پایان است، چنانکه گروهی از محققان استنباط کرده‌اند، یا اینکه باید با کسانی موافق شد که معتقدند منظور ملیسوس از نامحدود، مفهوم مجرد این کلمه است، یعنی بنابر استدلالهای ملیسوس می‌توان

نتیجه گرفت که نامحدود چیزی جز نفی وجود هستنده‌های گوناگون در کنار هستی یکپارچه و واحد نیست.[1] اما از سوی دیگر بـه گواهی ارسطو،[2] واحد (هستی) ملیسوس، یك واحد مادی است [κατὰ τὴν ὕλην] و بنابراین نامحدود برای وی از لحاظ کمی یا چندینی قابل تصور است،[3] یعنی هستی یا بهتر بگوییم هستنده و جهان آن از لحاظ کمی نامحدود است. همچنین در تکه‌های ۳، ٤ و ۷ خود ملیسوس آشکارا بیان می‌کند که هستی در بزرگی یا اندازه نامحدود است، و بدین‌سان باید پذیرفت که هستی برای وی از لحاظ مکانی نه زمانی یا به نحوی مجرد، نامحدود است، زیرا وی پیش از این بی آغاز و بی انجام بـودن هستی، یعنی نامحدود بودن آن را از لحاظ زمانی در قطعهٔ ۲ آشکارا بیان کرده بود، و اکنون گسترش نامحدود آن را در مکان یا فضا نشان می‌دهد. ملیسوس برای اثبات نامحدود بودن هستی، همچنین استدلال می‌کند که چون فضای تهی یا خلأ [κενόν] نیز تصورپذیر نیست، هستی باید نامحدود باشد، زیرا اگر جز این می‌بود، خلأ آن را می‌توانست محدود کند.

اما هستی همچنین واحد است، زیرا هنگامی که گفتیم هستی نامحدود است، تنها در حالی می‌تواند درست باشد که به یکتا بودن آن نیز گردن نهیم، چون تنها نامحدود می‌تواند واحد باشد. اگر از یکی بیشتر، مثلا دو تا می‌بود، دیگر نمی‌توانست نامحدود باشد و آن دو پارهٔ آن به‌وسیلهٔ یکدیگر محدود می‌شدند (تکهٔ ٦). پس هستی یکتا به نحوی نامحدود گسترده شده است. در اینجا ملیسوس بر نظریهٔ استاد خود ظاهراً چیزی افزوده است. زیرا در حالی که پارمنیدس هستی را به کره‌ای تشبیه می‌کند کاملا گرد، این گمان پیدا می‌شود که هستی در این

---

۱) این استنتاج از پل تانری (P. Tannery) است در کتاب مشهورش: «دربارهٔ تاریخ علم یونانی» *Pour l'histoire de la Science hellène* چاپ ۱۸۸۷، ص ۲٦٦

۲) ارسطو: متافیزیك A۹۸٦b۱۸

۳) ارسطو: فیزیك A۱۸٥a۳۲

شکل، در آن سوی خود به چیزی محدود است که آن را می‌توان خلأ نامید، و بدین سان بـه نحوی محدود خواهد شد. احتمال دارد کـه مخالفان نظریهٔ پارمنیدس در آن زمان به این نحو اعتراض کرده باشند، و ملیسوس برای ردّ این اعتراض می‌گوید که هستی در بزرگی یا اندازه نیز نامحدود است، یعنی به نحوی بی پایان امتداد دارد، زیرا خلأ وجود ندارد (تکه ۷، ۷)، چون گفتیم که هستی نامحدود است و بنابراین نمی‌تواند در جایی پایان یابد که در آنجا دیگر هستنده‌ای نیست و معمولا ما آن را فضای تهی یـا خلأ می‌نامیم. از سوی دیگر جایی که هستنده‌ای نیست هیچ است و هیچ نمی‌تواند هست باشد. پس خلأ وجود ندارد. ملیسوس به‌این‌سان زخم پذیری نظریهٔ پارمنیدس‌را جبران می‌کند و این‌اعتراض را باطل می‌سازد که اگر هستی مانند کره‌ای باشد، از هرسو، محدود خواهد بود به چیزی در آن سوی خود که باید همان‌خلأ باشد. یونانیان در آن زمان معمولا خلأ را فضای‌تهی از جسم می‌دانستند و گفتهٔ ارسطو بر این نکته شاهد است که‌می‌نویسد: «کسانی که معتقد به خلأ می‌باشند، می‌گویند که «مکان» وجود دارد؛ زیرا خلأ، یعنی مکانی فاقد جسم.»[1]

پس چون خلأ وجود ندارد، حرکت نیز در هستی نمی‌تواند باشد، زیرا حرکت یعنی انتقال و انتقال باید در فضای تهی از جسم یـا هستنده انجام گیرد، اما هنگامی‌که فضای تهی‌نبود، چیزی نمی‌تواند حرکت کند (تکهٔ ۶، ۷)، بدین‌سان هستی یك پری است، زیرا جایی‌تهی ندارد که چیزی دیگر را در آن‌بپذیرد، و چون پر است، حرکت نیز امکان ندارد. (تکهٔ ۱۰، ۷).

قطعهٔ ۸ یکی از مهمترین استدلالهای ملیسوس را بر ضد نظریهٔ کثرت در بر دارد. در اینجا ملیسوس با باریك‌بینی و ژرف اندیشی استدلال می‌کند که اگر کثرت یا چندینی در هستی می‌بود، هر یك از مظاهر کثرت باید از همان نوع و دارای همان خصوصیات و صفاتی باشد که هستی واحدملیسوس داراست. حواس

---

۱) ارسطو: فیزیك ۲۰۸b۲۵

ما فریبنده‌اند و نمی‌توان به گواهی آنها اطمینان داشت؛ زیرا آنها یکباره یعنی در نظر نخست، اشیاء را همان‌گونه‌که هستند ادراك می‌کنند و تغییر و دگرگونی در آنها نمی‌یابند. اما از سوی دیگر، همین حواس گواهی می‌دهند که چیزها در تغییراند. آنچه بود و آن گونه که بود، اکنون دیگر نیست و باز در آینده نیز آن گونه که اکنون می‌نماید، نخواهد بود. پس معلوم است که ما اشیاء را به‌درستی نه احساس می‌کنیم نه ادراك. درحالی‌که واقعیت هستی یکتا و دگرگونی‌ناپذیر، همان‌گونه‌که بود اکنون نیز هست و در آینده نیز خواهد بود و این فریب و خطای حواس ماست که هستی را در نظر ما کثرت جلوه‌گر می‌سازد، و آنها که به عنوان کثرت بـه‌چشم می‌آمده‌اند، واقعی نیستند؛ زیرا چیزی نیرومندتر و اطمینان‌بخش‌تر از هستندهٔ واقعی نیست (قطعهٔ ۵، ۸) و اگر هر یك از آن مظاهر کثرت، واقعی می‌بود، بایستی همان صفاتی را می‌داشت که هستی واحد داراست. چون تغییر بدین معنی است که چیزی از میان رفته و چیز دیگری هست شده است، و ما دیدیم که هستی نه از چیزی پدید آمده است، چون بی‌آغاز است، و نیز چیز دیگری جز آنچه هست نمی‌شود، چون بی‌پایان است. بدین‌سان واحد بودن هستی روشن می‌شود.

اما نکتهٔ دیگری در نظریات ملیسوس که موجب ابهام و اختلاف تعبیر و تفسیر شده است، این است که اگر هستی واحد است باید جسمانی نباشد، زیرا اگر ضخامت یا ستبرا داشته باشد، نشانهٔ آن است که مرکب از پاره‌هاست و دیگر نمی‌تواند واحد باشد (تکهٔ ۹). چنانکه اشاره کردیم ارسطو (متافیزیك A986b ۱۸)، هنگامی‌که در بارهٔ فیلسوفان اِلئا بحث می‌کند، می‌گوید ملیسوس اشاره به وحدت مادی هستی می‌کند، برعکس پارمنیدس که آن‌را برحسب تعریف واحد می‌داند و این می‌تواند دلیل بر آن باشد که هستی واحد ملیسوس مادی و بنابراین جسمانی است. اما از سوی دیگر متن گفتهٔ ملیسوس (تکهٔ ۹)، نشان می‌دهد

که وی‌هستی واحد را جسمانی و بدین‌سان مادی نمی‌شمارد . اگر مقصود وی درست همین باشد و هستی واحد را دارای جسم نشمارد، باید گفت که دچار تناقض آشکاری شده است. زیرا از یك سو هستی را از لحاظ بزرگی یا گُندگی نامحدود می‌داند که بی پایان گسترده شده است و این چیزی جز دارای جسم یا جسمانی نمی‌تواند باشد و از سوی دیگر نیز هستی را یك پُری می‌داند که همان یکپارچگی است و این نیز مفهوم جسمانیت یا جسمیت را در بر دارد؛ همین نکته در نوشتهٔ منسوب به ارسطو : دربارهٔ ملیسوس (۱۹ ، ۱۱ a ۹۷٦ ، ٤) تأیید می‌شود که : اگر هستنده جاویدان یعنی ازلی و نامحدود باشد، باید به نحوی این هستی واحد جسم [σῶμα] باشد. ازسوی دیگر در آن مرحله از تفکر فلسفی یونانیان تصور هستی غیر جسمانی و غیر مادی ، نامحدود و واحد و بی‌آغاز و بی انجام ، امکان نداشته است . و نیز کسی که می‌گوید « هیچ چیز نیرومندتر از هستی واقعی نیست » نمی‌تواند منکر جسمانیت و مادیت هستنده‌ها شود .

اهمیت اساسی ملیسوس چنانکه در تکهٔ هشتم ظاهر می‌شود، در این است که تکانی به نظریهٔ کثرت داد و روشن ساخت که اگر هم کسی به کثرت هستی معتقد شود ، هر یك از اجزای این کثرت باید درست دارای همان صفاتی باشد که واحد نزد ملیسوس داراست ، و بدین سان راه را برای اتومیستها گشود که پایهٔ هستی را بر کثرت نهادند ، اما هر یك از واحدهای ایشان دارای همان صفات و خصوصیاتی است که ملیسوس برای هستی واحد می‌شمارد .

۱۱- اِمْپِدُکْلِس

۴۹۲-۴۳۲ پ.م.

زندگی. زندگی و سرگذشت **اِمپِدوکْلِس**[1] نیز چنانکه باید بر ما روشن نیست و آنچه دربارهٔ وی می‌دانیم، از نظر تاریخی پراکنده و ناقص است. وی پسر **مِتون**[2] بود و پدربزرگش نیز همان نام‌خود وی را داشته است. وی درشهر معروف **آکراگاس**[3] در جزیرهٔ سیسیل (سیکلیا) زاییده شده بود. دیوژنس لائرتیوس می‌نویسد که وی در سال اول هشتاد و چهارمین اولمپیاد (۴۴۳-۴۴۴ پیش از میلاد) چهل ساله بوده‌است و به نقل از **اِراتوستِنِس** می‌گوید که پدر **امپدوکلس** در بازیهای هفتاد ویکمین اولمپیاد پیروزی به‌دست‌آورده‌بود. او همچنین از ارسطو نقل می‌کندکه امپدوکلس در سن شصت سالگی درگذشته بود.[4] سیمپلیکیوس[5] نیز می‌نویسد که امپدوکلس: «مدت درازی پس از **آناکساگوراس**(رجوع کنید به‌فصل‌آینده) زاییده نشده‌بود وازهواداران سرسخت پارمنیدس وحتی بیشترازآن وابسته به‌پیثاگوریان بوده است.» ما می‌دانیم که آناکساگوراس در۴۹۹-۵۰۰ پ.م به دنیاآمده است و بنابراین می‌توان سال تولد **امپدوکلس**را در حدود **۴۹۲** وسال مرگ‌وی را درحدود

1) Empedoklès 2) Metōn 3) Akragas

۴) دیوژنس: کتاب ۸ ف ۵۱ به‌بعد. ۵) سیمپلیکیوس: درتفسیر بر فیزیک ارسطو ۱۹، ۲۵ = دیلز ۳۱A۷

۴۲۲ پیش از میلاد قرار داد. به گواهی دیودوروس Diodōros مورخ بزرگ سیسیلی و معاصر ژولیوس سزار ومؤلف بزرگ تاریخ معروف جهان باستان، پدر امپدوکلس به سال ۴۷۰ پیش از میلاد در شورش مردم شهرآکراگاس برای بیرون راندن ثراسیدایوس Thrasidaios فرمانروای خود کامهٔ آن شهر و پایه‌گذاری یك حکومت دموکراسی سهم مهمی داشته‌است و پس از آن یکی از بانفوذترین‌مردان آکراگاس به شمار می‌رفته است.[۱] زندگی شخصی و اجتماعی امپدوکلس آمیخته با افسانه‌های فراوان شده و شکلهای گوناگون سرگذشت وی را دیوژنس درکتاب خودگردآورده است. آنچه می‌توان دور از افسانه از سرگذشت وی به دست‌آورد این است که امپدوکلس یکی از هواداران سرسخت دموکراسی در شهرآکراگاس بوده است ودرحوادثی که پس از مرگ ثرون Theron فرمانروای خودکامهٔ آن شهر به‌سال ۱-۴۷۲ پ. م. روی داده بود، سهم بسیار مهمی داشته‌است. دیوژنس می‌نویسد که وی یك توطئهٔ حزب اشرافی (آریستوکراسی) را معروف به توطئهٔ «هزارنفر» با زیرکی و شایستگی هرچه تمامتر آشکار و به یاری مردم ریشه کن ساخت و بدین علت همشهریانش خواستند که وی را فرمانروای شهر آکراگاس کنند؛ اما امپدوکلس نپذیرفت و ترجیح داد که به عنوان یك فرد از ستایش و محبت ایشان برخوردار باشد.[۲]

همچنین گفته می‌شود که امپدوکلس پایه‌گذار یك فرقهٔ دینی بوده و حتی ادعای خدایی می‌کرده است و پیروانش وی را می‌پرستیده‌اند. البته ریشهٔ این افسانه را باید در اینجا جستجو کرد که امپدوکلس با پیثاگوریان همنشینی داشته است و حتی گویند بعضی از آنان در شمار شاگردان وی بوده‌اند. از سوی دیگر نهضت‌دینی اورفیك که درقرن‌ششم و پنجم‌پیش ازمیلاد دریونان و بویژه درسرزمین بزرگ یونان یعنی قسمت ایتالیایی و مستعمرات یونانی در آنجا، نفوذ فراوان

۱) دیودوروس: تاریخ جهانی، کتاب ۱۱، فصل ۲۳   ۲) دیوژنس: کتاب ۸، فصل ۶۳

یافته بود، بی‌شك در نظریات دینی و عرفانی امپدوکلس، چنانکه به زودی از آن به‌تفصیل سخن خواهیم گفت، تأثیر ژرف و وسیعی برجای نهاده بود؛ زیرا بویژه می‌توان پنداشت که در شهر آکراگاس نیز در زمان فیلسوف ما، این فرقهٔ نیرومند و با نفوذ دینی هواداران و مؤمنان قابل ملاحظه داشته است. چنانکه از بخش دوم شعر امپدوکلس به دست می‌آید، وی مبلّغ تزکیهٔ نفس یعنی پاکیزه ساختن و پاك نگه داشتن روح و جسم و یك شیوهٔ زندگی عارفانه و زهدآمیز بوده است و چنانکه در بخش پیشگفتار دیدیم، اینها همه پایه‌های نخستین اندیشه‌ها و برنامهٔ کار پیروان نهضت اورفیك بوده است.

دیوژنس از قول ارسطو در رسالهٔ گمشده‌اش به نام سوفیسته نقل می‌کند که او فیلسوف ما را کاشف و پایه‌گذار هنر سخنوری (رتوریکه) می‌نامد و نیز گوید که گورگیاس فیلسوف سوفیست مشهور شاگرد امپدوکلس بوده است.[1] گالنوس[2] پزشك بسیار نامدار جهان باستان نیز امپدوکلس را بنیانگذار مدرسهٔ پزشکی ایتالیا می‌شمارد.[3] این مدرسهٔ پزشکی تا زمان افلاطون (پلاتون) وارسطو نیز هنوز بر پا بوده و نظریات پزشکی آن در افلاطون وارسطو تأثیر فراوان داشته است. شاید به‌علت اشتغال فیلسوف ما به پژوهشهای پزشکی بوده‌است که در افسانه‌ها وی‌را مردی جادوگر و معجزه‌گر نیز معرفی کرده‌اند و گفته‌اند که دختری را که مدتی از مرگش گذشته بود، باردیگر زنده ساخت. فعالیتهای وی برای نگهداری بهداشت مردمان شهر نیز مشهور است، چنانکه دیوژنس لائرتیوس حکایت می‌کند که وی

---

۱) دیوژنس: کتاب ۸ فصل ۵۷ و ۵۸

۲) Galènos که عربها وی‌را جالینوس نامیده‌اند و به‌همین نام شهرت دارد. وی درحدود ۱۳۱ تا ۲۰۱ بعد از میلاد زندگی می‌کرده است.

۳) گالنوس در: روش درمان *De methodo medendi* ۱۰،۱۲ = دیلز ۳ A ۳۱ برای مطالعهٔ مفصل دربارهٔ نظریات پزشکی امپدوکلس باید به کتاب بسیار مفید ولمان Wellmann به عنوان: تکه‌هایی از پزشکان سیکلی *Fragmente der sikelischen Aerzte* برلن ۱۹۰۱ در صفحات ۱۵،۲۱،۲۳،۳۵ به بعد و ۴۵،۴۹،۶۹ و ۱۰۴ به‌بعد رجوع کرد.

مردابهای پیرامون شهر آکراگاس را از پشهٔ مالاریا پـاك ساخت و از این راه خدمتی ارجمند به بهداشت همشهریان خود کرد.

دربارهٔ چگونگی مرگ امپدوکلس نیز افسانه‌های گوناگون پرداخته شده است. از آنها یکی‌این است که‌گویند وی خود را دریکی از دهانه‌های‌آتشفشانی کوه اِتنا افکند تا پیروانش که وی را تاحد پرستش بزرگ می‌داشتند، باورکنند که وی به خدایان پیوسته است و در جهان نیز یکی از آنان بوده است. بدیهی است که این افسانه و مـانندهای آن را، دشمنان وی یعنی بیشتر وابستگان به گروههای ضددموکراسی برای‌رسواکردن و بدنام ساختن وی ومعرفی او به‌عنوان مردی شیاد و پیامبرمآب ساخته بودند. اما آنچه می‌توان باور کرد این است‌که امپدوکلس پس ازچندی، شاید بـه علت نفوذ روزافزون گروههای اشرافی و آشفتگی زندگی سیاسی، نابدلخواه شهر آکراگاس را ترك گفت، یاشاید هم رانده شد و به پلوپونِسوس، ناحیهٔ‌معروفی درخاك‌اصلی‌یونان‌که اکنون موریا نامیده‌می‌شود، مهاجرت‌کرد؛ وچون دشمنانش پس ازچندی‌بازهم ازبازگشت او به زادگاهش جلوگیر شدند وی در همانجا بماند و پس از چندی درگذشت.[1] برروی هم می‌توان گفت که امپدوکلس شخصیتی برجسته و احساساتی آتشین، روحی ناآرام و تبناك واندیشه‌ای دشوارپسند وژرف وعرفانی داشته است و شاید به همین جهت ارسطو وی را دارای مزاجی سوداوی می‌نامد.[2]

نوشته‌ها. امپدوکلس نویسندهٔ‌دو اثر شعری بوده‌است، یکی به‌نام **«دربارهٔ‌طبیعت»** و دیگری «پالایشها» یا کاثارموی Katharmoi که هردو بر روی هم پنج هزاربیت در بر داشته‌اند. سویداس نویسندهٔ فرهنگ معروف می‌گوید که شعر «دربارهٔ طبیعت» در دو کتاب و بر روی هم دارای دو هزار بیت بوده است.[3] اما آنچه از

۱) دیوژنس لائرتیوس: کتاب ۸ ف ۶۷ ۲) ارسطو: مسائل، کتاب ۳۰ بند ۹۳۵ a۲۷

۳) سویداس: دردیلز ۳۱A۲

این دوشعر برای ما باقی مانده است فقط قطعاتی است از اثر نخست، یعنی نزدیك به‌یك پنجم اثر اصلی و از شعردوم تنها چند قطعه دردست داریم . بعضی نیز وی را نویسندهٔ چندین تراژدی می‌دانند که درست نیست . وی بدین سان ، پس از پارمنیدس دومین فیلسوف یونانی است‌که فلسفهٔ خود را درقالب یك شعر آموزشی حماسی ریخته است و دارای شیوه‌ای پخته و زبانی فشرده و پر مغز و گاه دشوار است. ما اکنون دراینجاتکه‌های نامبرده را ازهردوشعر به‌استثنای چندتکهٔ ناقص وکم اهمیت مطابق با تنظیم آنها درکتاب دیلز از متن کتاب وی ترجمه می‌کنیم . (جلد یکم ص ۳۰۸ تا ۳۷٤ .)

دربارهٔ طبیعت

۱ـ گوش فرادار پاوسانیاس ای فرزند آنخیتوس اندیشمند !

۲ـ زیرا بسی تنگند افزارهای (ادراك‌که براندامهایشان) پراکنده‌اند. و محنت بسیار بر آنان هجوم می‌آورد و اندیشه‌ها را کند می‌کند . در بهرهٔ اندکی که اززندگی‌دارند خیره‌می‌شوند ومحکوم به‌مرگی زودرس، مانند دود برگرفته و پراکنده می‌شوند (٥) وهر یك تنها به آن چیزی باور دارندکه درراهرویهای خود به تصادف به آن بر می‌خورند، اماهر یك یافتن‌همه را آرزو می‌کند. اما بسی اندك از این‌چیزهابرای آدمیان دیدنی یا شنیدنی یا با فهم ادراك شدنی است . اما توکه اکنون ازآنان کناره‌گرفته‌ای، آگاه خواهی‌شد، ولی‌نه‌بیشتر‌ازآنچه‌که هوش میرندگان می‌تواند برانگیخته شود .

۳ـ اما ای خدایان ، شما دیوانگی (مردمان) را از زبان من دور کنید وازدهان پرهیزکار من بگذاریدکه جویبارهای پاك فروریزد! به تونیز ای‌موس (الاهه)که خواستگاران فراوان داری[۱]، ای دوشیزهٔ سپید بازو، التماس می‌کنم‌که با راندن ارابهٔ فرمانبر افسار من (به جایگاه) تقوی ، بگذار آنچه را برای زادگان یکروزه[۲] مجاز است بشنوم.[۳] ترا گل‌دسته‌های ستایش وافتخار از سوی میرندگان وادار نمی‌کند که‌آنها را از ایشان بپذیری، برای اینکه چیزی بیش‌از آنچه‌قانون مقدس مجاز کرده است ، جسورانه بر زبان آوری و بـدین‌سان بر بلندترین قلهٔ دانایی بنشینی .

اکنون بیا و با هر یك از افزارهای (ادراك) هرچیز آشکاری را درست بنگر و به بینایی بیشتراعتماد مکن تا به شنوایی، یا به‌گوش بلندآواز خود بیشتر مطمئن مباش تا به گواهی روشن زبان (یعنی‌چشایی یاذائقه) و از اطمینان به اندامهای دیگر نیز در هر جا گذرگاهی به سوی ادراك هست ، خودداری مکن ، بلکه به هر چیزِ آشکار بیندیش .

۴ـ اما به بهتران ایمان نداشتن بسی‌خوی بدنهادن است . اما تو همان گونه بیاموز که موس(الاههٔ راهنما) شایستهٔ اعتماد ما فرمان می‌دهد ، پس از اینکه این سخنان در ژرفای دلت از غربال بگذرد .

۵ـ .... تا در ژرفای دل خود نگهداری‌کن.

۶ـ نخست از چهار ریشهٔ همهٔ چیزها بشنو: زیوس درخشنده ، هِرِه زندگی

---

۱) Polumnèstè (بسیار خواستگاری شده) . ۲) euhèméroisin اشاره به‌آدمیان است که زندگی کوتاه دارند. ۳) از اینجا به‌بعد شاعرخطاب به‌شاگرد خودپاوسانیاس می‌کند، به‌عقیدهٔ راینهارت. نگاه کنید به نوشتهٔ او درفهرست مطالعات، ص ۱۷۳.

بخش، آیدونیوس و نستیس[1] که با اشکهای خود سرچشمه‌های آدمیان را روان می‌سازد.

۷ـ آخشیجان (عناصر): نازاییده شده.

۸ـ وچیزی دیگر هم به تو خواهم‌گفت. هیچیك ازهمهٔ چیزهای میرا، زایش fussi ندارد وهیچ پایانی هم در مرگ ویران کننده نیست. بلکه تنها آمیزش [μίξις] و جدایی [διάλλαξις] آمیخته‌شده‌ها هست. زایش نامی است که آدمیان به آن داده‌اند.

۹ـ اما ایشان، هنگامی‌که نور وهوا به هم می‌آمیزند و به شکل آدمی در می‌آیند، یا جنس جانوران وحشی یا گیاهان یاپرندگان، می‌گویند اینها زاییده شده‌اند، و هنگامی کـه اینها (عناصر) از یکدیگر جدا می‌شوند،آن رامرگ‌بداختر (می‌نامند).آنچه‌را درست است نمی‌گویند. اما من نیز به پیروی از رسم معتاد همین (نامها) را به کار می‌برم.

۱۰ـ مرگ انتقامجو ....

۱۱ـ ابله‌کودکان! زیرا اندیشه‌های دور رس ندارند، چون پدیدآمدن چیزی پیش ازاین ناموجود را انتظار دارند، یااین راکه‌چیزی بمیرد و همگی از میان بروند.

۱۲ـ زیرا از آنچه‌که به هیچ روی هستنده نیست، پدید آمدن چیزی

---

۱) Nèstis_Aidōneus_Héré_Zeus امپدوکلس آخشیجها یا عنصرهای چهارگانـه را به‌نامهای خدایان یونان باستان می‌نامد و بدین سان زیوس= آتش و هره= زمین یا خاك و آیدونیوس=هوا و نستیس= آب است. رجوع کنید به‌بحث آینده.

ممکن نیست. و اینکه هستنده نیز به‌کلی از میان برود، انجام‌ناپذیر و ناشنیده است؛ زیرا همیشه در همانجایی خواهد بود که یك‌بار درآن استوار شده است.

۱۳- درکُلّ، هیچ چیز نه تهی نه لبریز است.

۱۴- درکُلّ، هیچ چیز تهی نیست. پس از کجا چیزی می‌تواند برآن افزوده شود؟

۱۵- مرد خردمند هرگز چنین چیزی را نمی پندارد که: تا هنگامی که آنان می‌زیند در آنچه که زندگی نامیده می‌شود، تا آن هنگام هستند و بد و نیك را می‌آزمایند. اما پیش از آنکه میرندگان به‌هم بربسته شوند (از عناصر) و پس از آنکه ازهم‌گسسته شوند، اصلا هیچ‌اند!

۱۶- زیرا همان‌گونه که این‌دو (یعنی عشق‌وستیزه‌ یا آفند) از پیش بوده‌اند، درآینده نیز خواهند بود، وفکر نمی‌کنم که، هرگز، زمان جاوید بی‌پایان، از این دو تهی خواهد بود.

۱۷- من از یك دوگانه می‌آگاهانم: یك بار چنان می‌گردد که تنهاواحد از کثرت باشد. گاه دیگر باز از هم جدا و کثرتی پدید آمده از واحد است. پیدایش چیزهای فناپذیر دوگانه‌ومرگ‌آنها نیز دوگانه است. زیرا به هم گردآمدن همهٔ آنها (یعنی آخشیجها یا عناصر) چیزی را پدید می‌آورد و نیز تباه می‌کند. دیگری که پرورش یافته، بار دیگر که این چیزها از هم جدا شوند، پراکنده می‌گردد، و این مبادلهٔ

همواره و پیوسته، هرگز باز نمی‌ایستند. یك زمان دراثر **مهر** (یا عشق) همه چون یکی به هم‌می‌پیوندند، زمان دیگر دراثر **آفَنْد** (با ستیزه) نافرخنده ازهم جدا می‌شوند. بدین‌سان تاآنجا که واحدآموخته است که‌ازکثرت پدیدآید وباردیگر از **واحد** پراکنده شده، کثرت روی‌دهد، آنها (یعنی چیزها) پدید می‌آیند، ودورانشان پایدار نیست، اما ازآنجا که مبادلهٔ آنها هرگز باز نمی‌ایستد، همیشه بی‌حرکت همواره دردایره‌ای هستند.

اما بیا و به سخنان من گوش فرا دار؛ زیراآموختن، برفهم می‌افزاید. زیرا همان گونه کـه پیش از این گفتم، هنگامی که هدف سخنان را آشکار ساختم، من از یك نکتهٔ دوگانه آگاه می‌کنم: یك زمان چنان می‌گردد که تنها **واحدی** ناشی ازکثرت است. در زمان دیگر از هم جدا می‌شود تاکثرتی ناشی از **واحد** باشد. آتش وآب وخاك وفرازای نامحدود **هوا** وهمچنین آفندنفرین شده جدا ازآنها با وزن یکسان درهمه‌جا و عشق (مهر) در میانه با درازا وپهنای یکسان. تو با اندیشهٔ خود بنگر، نه اینکه با چشمان حیرتزده بنشین. این‌اوست (اشاره به مهراست)که گویند همزاد مَفصلهای آدمیان فناپذیر است. از راه اوست که ایشان مهرآمیزانه می‌اندیشند و کارهای هماهنگ انجام می‌دهند و وی را شادی [Γηθοσυνη] و آفرودیته می‌نامند. هیچ مرد فناپذیری وی را که در میانهٔ آنها (یعنی آخشیجها) رقصان است، باز نمی‌شناسد. اما به جریان بی فریب سخنان من گوش فرادار.

اینها (یعنی آخشیجها) همه همسانند و در پیدایش همسن‌اند. اما هریك فرمانی‌دیگردارد وهریك دارای خوی ویژه‌ای است، ودرگردش زمان هریك به‌نوبت‌تسلط می‌یابد. درکناراینها هیچ چیزپدید نمی‌آید

و هیچ چیز از میان نمی‌رود. زیرا اگر آنها پیوسته از میان می‌رفتند، اصلا دیگر نمی‌بودند. و چه می‌توانست این کُلّ را افزایش دهد؟ وازکجا می‌آمد؟ و نیز چگونه آنها ازمیان‌می‌رفتند؟ زیرا هیچ چیز بی‌آنها نیست. نه، تنهاآنها هستند. اماچون درهم می‌دوند، گاه این چیز پدید می‌آید، گاه‌آن چیز وهمواره و همیشه همانند.

۱۸- مهر

۱۹- مهر نگهدارنده

۲۰- این (کشاکش دونیروی عشق یا مهر وآفند) در تودهٔ اندامهای آدمیان فناپذیر آشکار است. یك زمان به وسیلهٔ مهر همهٔ اندامهایی که نصیب تن شده‌اند، در قلهٔ شکوفای زندگی، در یکی به هم می‌پیوندند، و در زمان دیگری گسسته شده، در اثر نیروهای بد کار آفند، هر یك جدا مانده، برشکستگیهای ساحل زندگی سرگردان می‌شود، وهمچنین است برای بوته‌های گیاهان، و ماهیان خانه در آب و درندگان کوه نشین و کبوتران معلق زنِ بالگستر.

۲۱- اکنون بیا وبراین شواهد نیز برگفتارهای پیشین من بنگر، مبادا نقصانی درپیکرهٔ آنچه پیش از این گفته شد برجای مانده باشد. بنگر به خورشید، در همه جا درخشان و گرم. و به چیزهای نامیرای شناور در گرما و درخشش فروزان (یعنی هوا) وبه باران که در همه جا تیره و سرد است. از خاك چیزهایی سفت واستوار جاری می‌شوند. در آفند همهٔ چیزهاگوناگون شکل واز هم‌گسسته‌اند، اما در مهر به هم می‌پیوندند و در اشتیاق یکدیگراند: زیرا ازآن دو برخاسته استآنچه بود وهست وخواهد بود: درختان، مردان وزنان، درندگان وپرندگان

وماهیان آب پرورد و خدایان‌دیرزی و سرشار از افتخار . زیرا تنها اینها (عناصر) هستند و چون در هم می‌دوند ، چیزهای گوناگون می‌شوند . آمیختگی تا به این اندازه (آنها را) دیگرگون می‌کند .

۲۲- زیرا همهٔ اینها - خورشید پرتوافکن ، زمین ، آسمان ودریا - با پاره‌های خود، یگانه‌اندکه پراکنده درانداmهای فناپذیران یافت می‌شوند. همچنین آن‌چیزهایی‌که‌برای‌درهم‌آمیختن‌تواناترانده به‌یکدیگر همانند وبه نیروی آفرودیتِه (مهر) به هم پیوسته‌اند . ازسوی دیگرآن چیزهایی‌که در اصل و آمیختگی وشکلهایی‌که درآنها ظاهراند ، بیشتر ازهمه با یکدیگرفرق دارند ، به‌کلی‌برای همزیستی نامعتاداند وسخت زیانبار ، به الهام آفند که اصل آنها را ساخته است .

۲۳- همان‌گونه‌که نقاشان نذریهای پرستشگاهها رابه رنگهای‌گوناگون می‌آرایند : این مردانی که به پیروی از هوش خود در هنرشان نیک آموخته‌اند، اینان هنگامی‌که خمیره‌های چند رنگ را در دستان خود می‌گیرند و به تناسب درهم می‌آمیزند، از این بیشتر و ازآن کمتر،از آن‌شکلهای‌گوناگون می‌سازندکه‌به همه چیز همانندانند، ازآن‌درختان می‌سازند ومردان وزنان ،جانوران وپرندگان وماهیان‌آب پرورد وحتی خدایان دیرزی جاویدان و سرشار از افتخار- بدین سان تو مگذار که فریب براندیشه‌ات چیره شودکه سرچشمهٔ چیزهای فناپذیرکه اینهمه و بیشمار نمودارند درجایی دیگر است . بلکه این رابه یقین بدان زیرا این سخن را از الاهه (موس) شنیده‌ای .

۲۴- از یك قُله به قلهٔ دیگری‌گام نهادن وتنهایك‌راه سخن‌را نپیمودن تا به پایان ....

۲۵- زیرا آنچه نیك وزیباست می‌تواند دوبار گفته شود .

۲۶- آنها (یعنی آخشیجها) در چرخش دایره به نوبت فرمان می‌رانند و در یکدیگر از میان می‌روند و در نوبت مقدر می‌رویند . زیرا تنها اینها هستند ، اما چون دریکدیگرمی‌دوند انسانها و نژادهای جانداران می‌شوند. در حالی‌کدگاه دراثر نیروی مهر دریك نظام یگانه به هم می‌پیوندند . و گاه نیز دراثر نیروی نفرت آمیز آفند (یا ستیزه) هر یك از دیگری جدا می‌شوند تا اینکه باردیگر در کُلّ وحدتی همروییده قرار گیرند . بدین‌سان تاآنجاکه **واحد** آموخته است که از کثرت پدید آید و بار دیگر از واحد گسسته شده کثرت صورت گیرد، تا به آن حد چیزها پدید می‌آیند ودوران زندگیشان پایدار نیست ؛ اما تاآنجا که مبادلهٔ همیشگی آنها هرگز باز نمی‌ایستد همیشه استوار و بی‌حرکت در دایره هستند .

۲۷- در آنجا(یعنی‌دایرهٔمهر) نه اندامهای چابك خورشید را می‌توان از هم جداکرد نه‌نیروی انبوه زمین نه دریارا: **اِسفایْروس** (یا کُرهٔ هستی) گِرد شده چنین پابرجا دریك هماهنگی پنهانی استواراست واز تنهایی احاطه کنندهٔ خود برخوردار .

۲۸ **الف** - هیچ کشاکش وهیچ نبرد ناشایسته‌ای دراندامهای او نیست .

۲۸- اما آن اِسفایروس‌گرد، ازهرسو به‌یك اندازه ودر همه جا نامحدود است و از تنهایی احاطه کنندهٔ خود برخوردار .

۲۹- از پشت آن (اسفایروس) دو شاخه سر بر نمی‌زنند و نیز او دارای پاها ، زانوان تندرویا اندامهای زاینده نیست بلکه او کُره‌ای است از هرسو با خودش مساوی .

۳۰- اما چون آفند بزرگ در اندامهای آن (یعنی اسفایروس) رویید و بزرگ شد و به هوای افتخار بیرون جهید، چون آن زمان سر آمد که برای آنها (یعنی مهرو آفند) به‌نوبت‌ازراه سوگندی‌همه‌جاگسترده‌معین شده است....

۳۱- همهٔ اندامهای خدا[1] یکی پس از دیگری به لرزه درآمدند.

۳۲- مفصل، دوچیز را به هم می‌پیوندد.

۳۳- مانند هنگامی که شهدانجیر، شیر سپیدفام را می‌بندد.

۳۴-آرد جو را با آب به هم می‌چسباند.

۳۵- اکنون من به آن راه ترانه‌ای باز می‌گردم که پیش از این نهاده بودم، و از گفته‌هایم گفتهٔ دیگری بر می‌چینم - آن راهی که چون آفند به ژرفترین عمق گرداب رسید و مهر در میانهٔ این گرداب جای گرفت،آنگاه همهٔ این چیزهابه‌هم پیوستند تاتنها یکی باشد. نه‌ناگهان، بلکه به خواست خود ازیك جا وجای دیگر هریك به هم گردآمدند، و از این در هم‌آمیختگی، بیشمار نژادهای میرندگان برون آمدند. اما بسی چیزها، ناآمیخته در میانهٔ آمیزنده‌ها بر جای ماندند، آن چیزهایی که آفند، آنها را آویزان نگه داشته بود؛ زیرا آن خود را یکپارچه از همهٔ آنها به دورترین حد دایرهٔ کنار نکشیده بود، بلکه برخی ازآن در درون (اسفایروس یا واحد کل آخشیجها) مانده بود و برخی دیگر از آن از اندامهای (آخشیجها) بیرون رفته بود. اما به همان اندازه‌ای‌که این همواره به‌بیرون می‌دوید، به‌همان اندازه‌همواره‌هجوم

---

۱) اشاره بـه همان اسفایروس است. فیلسوف دراینجا آن را خدا می‌نامد. رجوع کنید به متن و تفسیر.

مهراندیش وجاویدان‌مهرسرزنش ناپذیرچیره می‌شد، و ناگهان چیزهایی فناپذیر شدند که از پیش خود را مرگ‌ناپذیر می‌شمردند، چیزهایی آمیخته شدندکه پیش‌ازآن ناآمیخته‌بودند با عوض‌کردن راههای خود. و از این در هم آمیختگیها، بیشمار نژادهای هستنده‌های مرگ پذیر بیرون ریختند با همه‌گونه شکلها که اُعجوبه‌یی برای تماشاست.

۳۶- و چون آنها به‌هم‌گرد آمدند، آفند اندك اندك به بیرونیترین حد بازگشت.

۳۷- زمین برتن خود می‌افزاید و آیثر بر آیثر (آسمان).

۳۸- اکنون بیا، من نخست برایت از سرچشمهٔ خورشید و اصلهایی که از آنها همهٔ چیزهایی که ما اکنون می‌بینیم پدید آمده است، سخن می‌گویم: زمین و دریای پرامواج و هوای نمناك وتیتان آیثرکه دایرهٔ خود را بر گرد همه چیز تنگ بسته است.

۳۹- اگر ژرفای زمین و آیثر فراخ و نامحدود می‌بود، این گفته‌ای که به یاوه بربسیاری زبانها رفته است و از دهانها به هرسو پراکنده شده است، چون‌تنها اندکی از کُلّ را دیده‌اند...

۴۰- خورشید نیز زوبین و ماه لطف آمیز.

۴۱- اما(گوی‌خورشید)که به‌هم‌گرد آمده به‌دور آسمان‌بزرگ‌می‌چرخد.

۴۲- اما آن (یعنی ماه) پرتوها (ی خورشید) را هر گاه که از زیر آن (یعنی ماه) می‌گذرد قطع می‌کند، و آن اندازه از زمین را درسایه می‌گیرد که به پهنای ماه درخشان چشم است.

۴۳- چون پرتوهای (خورشید) به دایرهٔ فراخ و نیرومند ماه برخورد کرد .....

۴۴- (خورشید)با سیمایی بی‌ترس به اولومپوس باز می‌تابد .

۴۵- بدورزمین، نوری‌دایره‌مانند و ناخودی می‌چرخد (اشاره به ماه است)

۴۶- مانند توپی چرخ (ارابه) که می‌چرخد (و به دورترین هدف‌می‌رساند) [ماه‌نیز گرد زمین می‌چرخد]

۴۷- زیرا آن (ماه) روبروی دایرهٔ‌مقدس‌سالارخود (خورشید)می‌نگرد.

۴۸- این زمین است که شب را می‌سازد ، با آمدن بر سر راه پرتوهای (خورشید) .

۴۹- .... از شب تنها و نابینا .

۵۰- و ایریس ازدریا باد یا باران نیرومند می‌آورد .

۵۱- (آتش) شتابان به سوی بالا می‌رود .

۵۲- و بسیاری آتشها در زیرزمین می‌فروزد .

۵۳- زیرا آیثر در مسیر خود زمانی چنین ، اما بیشتر دیگرگونه با (بقیهٔ آخشیجها) بر خورد می‌کرد .

۵۴- اماآیثر با ریشه‌های دراز در زمین فروشد .

۵۵- دریا ، عرق زمین .

۵۶- نمك در برخورد با پرتوهای خورشید سفت شد .

۵۷- بر آن (یعنی زمین) بسیاری سرهای بی‌گردن بیرون جستند، بازوان برهنهٔ محروم از شانه وساعد به هر سو می‌رفتند، و چشمانِ تنها پرسه می‌زدند، نیازمند پیشانیها.

۵۸- اندامهای به هرسو سرگردان و در جستجوی آمیزش با هم بودند.

۵۹- اما چون به‌اندازهٔ زیادی الاهه‌ای (دایمون -دراینجا منظور از آخشیجها یا عناصر است) با الاههٔ دیگر به هم درآویختند، در حالی که هریك (از اندامها) به هم برمی‌خوردند، به هم پیوستند، و بسیاری چیزهای دیگر غیر از آنها همواره پدید آمدند.

۶۰- موجودها، پایکشان با دستهای بیشمار.

۶۱- بسیاری موجودهای دوچهره با پستانهای دو طرفه پدید آمدند، بعضی از نژادگاوان با چهرهٔ آدمی، و بعضی دیگر بیرون جستند از نژاد آدمی با سرهای گاو، و موجودهای دورگه، نیمی مرد و نیمی‌زن، معمولا با اندامهای جنسی تیره رنگ.

۶۲- اکنون بشنوکه چگونه آتش جدا شده، جوانه‌های شبگیر مردان و زنانِ پر اشك وموبه را پدید آورد، زیرا این‌گفتار نه دور از هدف است نه ناآگاهانه. نخست اززمین شکلهای ناهنجاری برخاستندکه از آب و گرما هردو سهمی معین داشتند. اینها راآتش به‌بالا فرستادچون می‌خواست‌که به‌همانند خود (یعنی آتش آسمانی) برسد، اما هنوزآنها نه شکل اندامهایی عشق‌انگیز آشکار داشتند نه‌آواز و عضوی‌که ویژهٔ آدمیان است.

۶۳- اما سرشت (طبیعت) اندامهای (آدمیان) از هم جداست. بخشی

از آن در تن‌مرد است (و بخشی در تن زن) .

۶۴ـ اما بر او (؟) نیز شهوت فرود می‌آید و از راه بینایی خاطره در او بر می‌انگیزد .

۶۵ـ در زهدان پاك ریخته شدند (نطفه‌های زن و مرد) بخشی از آن که باسرما برخورده است زنان را پدید می‌آورد و[آن بخشی که باگرما بر می‌خورد مردان را ایجاد می کند .)

۶۶ـ چمنهای قسمت شدهٔ آفرودیته .

۶۷ـ زیرا بخش گرمتر شکم (رحم) پدید آورندهٔ نر است ، و بدین علت است که مردان سیه چرده و دارای اندامهای ستبرتر و پرمویتراند.

۶۸ـ در دهمین روز ماه هشتم (خون) ماده‌ای سفید (شیر) می‌شود .
۶۹ـ دو بار بارداری: (یعنی زنان که هم در ماه هفتم هم در ماه نهم می‌زایند.)
۷۰ـ پوست گوسفند (یعنی کیسه‌ای که جنین را فرا گرفته است یا جفت جنین).

۷۱ـ اما اگر اعتقاد تو در این باره هنوز ناقص مانده است که چگونه از آمیزش آب ، خاك ، هوا ، و خورشید (یعنی آتش) اینهمه شکلها و رنگهای چیزهای فناپذیر پدید آمدند و هم اکنون نیز پدید می‌آیند ، که به وسیلهٔ آفرودیته (مهر) به هم پیوسته‌اند ....

۷۲ـ چگونه درختان بلند و نیز ماهیان در آب شور . . . . . . (پدید آمدند) .

۷۳- در آن هنگام که کوپریس (نام دیگری است برای مهر یاعشق) پس از اینکه خاك را درآب باران‌خیسانده بود، و از این‌سو به‌آن‌سو می‌رفت، شکلها را به‌آتش تند دادکه خشك شوند...

۷۴- قبیلهٔ لال ماهیان پرتخم را راهنمایی کرد.

۷۵- اما از (جانورانی)که درونشان سخت وبیرونشان نرم است وبه‌دست کوپریس چنین نرمی‌یافته‌اند.-....

۷۶- این را می‌توان درصدفهای سنگین پشتِ دریازی یافت، پیش از هرچیز درحلزون دریایی و سنگپشتهای آبی. دراینها می‌توان دید که بخش خاکی درسطح بالای پوست قرار دارد.

۷۷-۷۸- این دراثررطوبت هواست‌که درختانِ همیشه برگدار وهمیشه میوه‌دار درسرتاسر سال با فراوانی میوه شکفته می‌شوند.

۷۹- بدین‌سان نخست درختان بلند زیتون تخم می‌کنند.

۸۰- وبدین علت انارها چنان دیررس وسیبها چنین پرشهدانند.

۸۱- شراب‌آبی است که از پوست‌کشیده ودرچوب تخمیرشده است.

۸۲-موهاوبرگهاوپرهای‌کلفت‌پرندگان وفلسهایی‌که‌براندامهای‌نیرومند می‌رویند، یك چیزاند.

۸۳- اما خارپشتان، خارهای نوك تیز وشکننده برپشت دارند.

۸۴- و همان‌گونه که مردی که در اندیشهٔ آن است تا در شب طولانی زمستان سفرکند، فانوسی، شعله‌ای ازآتش فروزان فراهم می‌کند وگرد

آن پوشش فانوس می‌گذارد تا هرگونه باد را از آن دور سازد و این پوشش نفَس بادوزان را پراکنده می‌کند، اما روشنایی از درون آن بیرون می‌جهد، زیرا بسی لطیفتر است و با پرتوهای زوال‌ناپذیر بر آستانه می‌تابد. همانگونه نیز، درآن هنگام آتش ازلی، محدود در غشائها و پرده‌های نازك درپس‌دوشیزگان گردچشم (یعنی مردمك‌چشمها) کمین‌کرد، و این (پرده‌ها یا نسجها) به وسیلهٔ گذرگاههای شگفت‌انگیز خدایی سوراخ شده بودند و این‌آبروها، آبهای ژرفی راکه در اطراف جاری است بیرون نگه می‌داشتند، اماآتش را از درون به‌سوی بیرون راه‌دادند زیرا بسی لطیفتر بود.

۸۵ـ اما شعلهٔ پرلطف (چشم) فقط نصیبی اندك از خاك دارد.

۸۶ـ واز اینها (عناصر) آفرودیته چشمان خستگی‌ناپذیر را ساخت.

۸۷ـ آفرودیته باگل میخهای عشق آنها را به هم پیوست.

۸۸ـ یك تصویراز هر دو چشم پدید می‌آید.

۸۹ـ آگاه از اینکه ریزشهایی هست از همهٔ چیزهای پدید آمده ....

۹۰ـ بدین‌سان شیرین، شیرین را دربرگرفت، تلخ به‌سوی‌تلخ شتافت، ترش‌به‌سوی ترش گرایید و گرم برسرگرم‌قرارگرفت.

۹۱ـ آب باشراب مناسبتراست، اما با روغن (مخلوط) نمی‌شود.

۹۲ـ مانندمس آمیخته با قلع.

۹۳ـ رنگ درخشان ارغوانی‌باکتان خاکستری‌آمیخته می‌شود ....

۹۴ـ و رنگ سیاهی در ته رودخانه در اثر سایه پدید می‌آید وهمین را

می‌توان در غارهای ژرف دید.

۹۵- چون (چشمها) نخست در زیر دست کوپریس (مهر) با هم رشد کردند....

۹۶- زمین مهرآمیز، در قالبهای زیبا سینه، دو بخش از هشت بخش نستیس (یاآب) درخشان و چهار بخش از هفائیستوس (یاآتش) راگرفت؛ بدین‌سان استخوانهای سفید پدیدآمدندکه بانیروی چسبانندۀهماهنگی به شیوه‌ای خدایی و زیبا به هم پیوسته شدند.

۹۷- ستون‌فقرات (شکل کنونی خود را هنگامی به خود گرفت که چون جانور پدیدآمد ناگهان روی برگردانید وآنها شکسته شدند).

۹۸- اما چون‌زمین دربندرهای کامل کوپریس لنگرانداخت، به‌نسبتهای برابر با هفائیستوس و رطوبت و آیثر (هوا)یکپارچه درخشان برخورد، گاه با اندکی از آن قویتر وگاه با اندکی ضعیفتر (؟) و از اینها خون و انواع گوشت پدیدآمد.

۹۹- گوش (یك نوع زنگ است) یك جوانۀ گوشتی.

۱۰۰- همه چیزاین‌گونه دم و بازدم دارد. همه لوله‌های بیخون گوشتین دارندکه برسطح بدنشان گسترده شده است. ودر دهانه‌های این لوله‌ها، بیرونیترین‌قسمت پوست با مسامات بسیار سوراخ شده است، بدان‌سان که خون را پنهان نگه می‌دارد، درحالی که گذرگاههایی آزاد برای گذشتن هوا بریده شده است. بدین‌سان‌چون خون رقیق ازاینجا واپس می‌رود، هوا حباب زنان، با موجهای دیوانه‌وار به درون هجوم می‌کند، وهنگامی‌که‌خون بالا می‌جهد، هوا باردیگر بیرون‌می‌وزد. درست‌مانند

هنگامی‌که دختری بایك آب‌بردار (کلپسودرا[1]) برنجین درخشان بازی می‌کند و چون دهانه‌های لوله را روی دست خوشتراش خود می‌گذارد ولوله را درآب انبارسیمگون غوطه‌ور می‌سازد، هیچ نمی به‌درون ظرف وارد نمی‌شود، بلکه حجم هوایی‌که از درون به سوراخهای تنگ هم فشار می‌آورد، از آن مانع می‌شود، تا اینکه دختر جریان (هوای) فشرده شده راآزادکند؛ اما پس از آن چون هوا بیرون می‌آید،حجمی برابر آن ازآب به‌درون (لوله) وارد می‌شود. همچنین است هنگامی‌که آب ته ظرف برنجین راپرمی‌کند، ودهانه‌یا گذرگاه آن‌به وسیلهٔ‌گوشت انسان (یعنی دست) مسدود شده است؛ اماآب، هوای بیرونی راکه تلاش می‌کند داخل شود، واپس می‌زند. زیرا بردهانه‌های‌سطح بالایی‌صافکن فشار می‌آورد، تا اینکه (دختر) بادست (لوله) راآزاد کند، آنگاه درست برعکس بار پیش چون هوا (از بالا) هجوم می‌آورد، آب به مقدار مساوی از زیر بیرون می‌ریزد. به همین سان‌چون خون رقیق خروشان،در اندامها روی به پس به درون‌حمله می‌کند، جریان هوا در همان لحظه مستقیماً باموجهای خروشان واپس می‌جهد. اما چون خون باردیگر به‌بالا می‌جهد، مساوی باآن، هوا دربازدم بیرون‌می‌شود.

۱۰۱ـ (سگ شکاری) بابینی خود قسمتهای تن حیوانهای وحشی را بو می‌کشد و می‌یابد، همهٔ آن قسمتهایی را که بارد پای خود بر چمن نرم برجای نهاده‌اند.

---

۱) Klépsudra که بعدها به معنی‌ساعت‌آبی به‌کار می‌رفته‌است لوله‌ای‌بوده است فلزی‌که در هردو دهانهٔ‌آن شبکه‌هایی داشته است وآن را برای برداشتن‌مقدارهای کمتر آب از ظرفهای بزرگتر به کار می‌برده‌اند.

۱۰۲- بدین‌سان همه چیز دارای بهره‌ای از تنفس و بوست.

۱۰۳- بدین‌سان همه‌چیز به‌فرمان‌سرنوشت (توخه) دارای هوش‌است.

۱۰۴- وتاآنجاکه رقیقترین چیزها درسقوط خود به هم پیوستند.

۱۰۵- (قلب) ساکن دردریای خون،که در دوسوی مخالف درجهش است درست جایگاه چیزی است‌که‌آدمیان‌آن را اندیشه می‌نامند، زیرا خون پیرامون قلب‌آدمیان اندیشهٔ ایشان است.

۱۰۶- فهم آدمی مطابق با حال حاضر او افزایش می‌یابد.

۱۰۷- زیرا از اینها (آخشیجها) همه چیز به تناسب به هم پیوسته‌است و به وسیلهٔ اینها آدمیان می‌اندیشند واحساس لذت و درد می‌کنند.

۱۰۸- به همان‌اندازه،که طبیعت ایشان دگرگون‌می‌شود،به همان‌اندازه همشیه اندیشه‌ای دیگرگون برایشان روی می‌دهد.

۱۰۹- زیرا ما خاك را به وسیلهٔ خاك می‌بینیم، آب را به وسیلهٔ آب، هوا را به وسیلهٔ هوای خدایی، اما آتش را به وسیلهٔ‌آتش ویرانگر، مهر را به وسیلهٔ مهروآفند را به وسیلهٔ آفند.

۱۱۰- اگرتو این(سخنان)را در ژرفای اندیشهٔ خود استوارکنی و نیك‌خواهانه وباتوجه‌پاك درآنهانظرکنی،همهٔ‌اینهادردوران زندگیت‌مطمئناً ازآنِ توخواهدبود، بلکه‌بسیاری چیزهای‌دیگرازآن به‌چنگ‌خواهی آورد. زیرا اینها به‌خودی‌خود درسرشت‌ویژهٔهرکسی‌رشدمی‌کند،برآن گونه‌که طبیعت هرکسی‌است. اما اگر دراشتیاق چیزهای دیگر باشی‌که بسیار درمیان‌آدمیان نفوذ دارند واندیشه‌را تیره می‌کنند، هرآینه‌این (حقایق)درگردش زمان به‌زودی‌ترا ترك‌خواهندکرد، زیراآنها درشوق

بازگشت به‌جنس اصلی خود هستند. زیرا بدان که همه‌چیز دارای بهره‌ای از آگاهی [φρονησις] واندیشه است.

۱۱۱- وتو خواهی آموخت همهٔ داروهایی راکه درمان دردها و پیری‌اند. زیرا تنها برای تو من این چیزهارا انجام می‌دهم. تو همچنین نیروی خسته ناشدنی بادها راکه برمی‌خیزد تازمین را بروبد، وکشتزارهارا ویران‌کند، جلو گیر خواهی شد. و اگر بخواهی، به جبران آن، باردیگر نسیمها را باز خواهی گرداند. تو برای آدمیان از بارانهای سیاه، خشکی بهنگامی پدید خواهی آورد، و باردیگر خشکی تابستان را به سیلابهای درخت پرور مبدل خواهی کرد که از آسمان فرو می‌بارند. و نیز از دیار مردگان (هایدائو) نیروی مردی تباه‌شده را باز خواهی آورد.

پالایشها (کاثارموی)

۱۱۲- ای دوستان که در شهری بزرگ بر قلهٔ صخرهٔ زردفام آکراگاس ساکنید، ای انجام دهندگان کارهای نیك و پناهگاههای پرحرمت بیگانگان، ای در زشتکاری ناآزمودگان، درود بر شما! اکنون من درمیان شما چون خدایی مرگ ناپذیر نه مردی فناپذیر پرسه می‌زنم ودرمیان همه‌چونان که شایسته است، محترمم، آراسته به سربندها وگلحلقه‌های افشان. هنگامی که به‌شهرهای باشکوه، به‌میان مردان وزنان می‌آیم، ستایش می‌شوم و هزاران نفر به دنبال من می‌آیند و می‌پرسندکه راه سودکدام است. بعضی نیازمند پیشگویی و بعضی‌که زمانی دراز از دردهای گران سوراخ شده‌اند، خواستارند که برای همه گونه بیماریهای خود وحی درمان‌بخشی بشنوند.

۱۱۳- اما چرا من براین چیزها تکیه می‌کنم، چنانکه گویی کاری بس

بزرگ انجام می‌دهم و از آدمیان فناپذیر که دستخوش تباهیهای بسیارند، برترم؟

۱۱۴- دوستان به درستی می‌دانم که در این سخنی که بیان می‌کنم، حقیقت جای دارد، اما به راستی برای آدمیان بس دشواریاب است و در برابر انگیزش ایمان دردلهایشان سخت حسودند.

۱۱۵- این حکم جبر است و فرمان خدایان، کهن وجاوید و مُهر شده به سوگندهای فراخ که هرگاه کسی از ملکوتیان (دایمون) که از زندگی بسیار درازی بهره‌مند شده‌اند، گنهکارانه یکی از اندامهای خویشتن‌را به خون جنایت آلوده‌کنند، به پیروی از آفند، یا به‌خطا سوگندی دروغ یادکنند، باید سه ده هزار فصل، دور از گروه فرخندگان، سرگردان شود، ودرطی زمانها به همه شکلهای هستنده‌های فناپذیر پدید آید و راههای دردآمیز زندگی‌رایکی پس‌از دیگری عوض‌کنند. زیرانیروی هوا وی‌رابه سوی دریامی‌راند، ودریا اورا برسطح خاك تف می‌کند، زمین او را درپرتوهای خورشید فروزان می‌افکند وآن وی را، بار دیگر به گردابهای هوا پرتاب می‌کنند. هریك وی را از دیگری می‌گیرد، اما همه از او بیزارند. از ایشان اکنون یکی منم، رانده از خدایان و سرگردان، چون به آفند خشم آلود اعتماد کرده‌ام.

۱۱۶- لطف از ضرورت دشوار تحمل‌پذیر بیزار است.

۱۱۷- من تاکنون‌پسر، دوشیزه، گیاه، پرنده وماهی لال جهنده، بوده‌ام.

۱۱۸- (هنگام تولد)گریستم وزاریدم چون سرزمین ناآشنا را دیدم.

۱۱۹- ازچه جایگاه پرافتخاری، ازچه برکت بزرگی(دورم از آنگاه

که روی زمینم) .

۱۲۰- مادراین غار سرپوشیده گرفتار آمده‌ایم .

۱۲۱- ... سرزمین بی‌شادی ، آنجا که کشتار ، کینه و نژادهای دیگر پیامبران تباهی و بیماریهای خشکنده و گندیدگیها و تأثیر سیلابها که برچمن تباهی در تاریکی پرسه می‌زنند .

۱۲۲-۱۲۳- درآنجازمین وخورشید دوربین وجنگ خون‌آشام وهماهنگی با سیمای جدی ، زیبایی و زشتی ، شتاب و درنگ ، درستی مهرآمیز و ابهام سیاه موی ، پیدایش و زوال ، خواب و بیداری ، جنبش وایست ، شکوه تاجدار وپلیدی ، سکوت و آواز ... (بودند) .

۱۲۴- وای برتو ای نژاد میرندهٔ (آدمی) بینوا ، ای سخت نافرخنده :از چنین کشاکشها و زاریها پدیدآمده‌ای !

۱۲۵- (۱۲۸ دیلز) - وبرای ایشان (اشاره به مردان دوران زرین جهان) نه خدایی چون آرس وجود داشت ، نه‌کودویموس ، نه زیوس پادشاه ، نه کرونوس نه پوسایدون ، بلکه تنها کوپریس شهبانو بود ... ایشان اورابا نذرهای‌مقدسانه برسرآشتی‌می‌آوردندوباجانوران رنگ‌شده وروغنهای خوشبوی‌ساختگی ونذرهایی ازمُرّمَکّی خالص وبخورهای‌معطرو ریختن عسل زرین تیره برخاك . با اینهمه قربانگاه به خون ناآلودهٔ گاوان نرآغشته نمی‌شد، بلکه‌آن‌رادرمیان‌آدمیان بزرگترین‌ناپاکی‌می‌دانستند که‌اندامهای خدایی (جانوران) را پس ازگرفتن جان‌آنهافروبلعند.

۱۲۶- (۱۳۳ دیلز) -نمی‌توان (خدا)راتادیدرس چشمان خود نزدیك

آورد یا او را بادستها گرفت: (یعنی) شاهراههایی که اعتقاد از آنها به دلهای آدمیان می‌رسد.

۱۲۷ (۱۳۶ دیلز) ـ زیرا نه سری بر اندامهای او تعبیه شده است، نه از پشت او دو شاخه بیرون آمده است. او نه پا دارد، نه زانوان تیزرو، نه شرمگاههای پرمو، بلکه او روحی است مقدس و بیان‌ناپذیر که تنها با اندیشهٔ تیزرو خود درهمهٔ جهان نفوذ می‌کند.

۱۲۸ (۱۲۶ دیلز) ـ الاهه‌ای (دایمون) آنان را (روحها را) با پیراهن گوشتین بیگانه‌یی می‌پوشاند.

۱۲۹ (۱۳۱ دیلز) ـ اگر به‌خاطر یکی از فناپذیران، ای الاههٔ مرگ‌ناپذیر تراخوش آمده است که تلاشهای شاعرانهٔ من دردل تو راه یابد، اکنون نیز بار دیگر، ای کالیوپه[1] در کنار آن کسی که به تو استغاثه می‌کند به یاری بایست؛ زیرا من می‌خواهم دربارهٔ خدایان فرخنده سخنی نیکو آشکار کنم.

۱۳۰ (۱۳۶ دیلز) ـ آیا شما ازاین کشتار ناهنجار باز نخواهید ایستاد؟ آیا نمی‌بینید که در دیوانگی بی‌پروای خود یکدیگر را می‌بلعید؟

۱۳۱ (۱۳۷ دیلز) ـ پدر، پسر خودش را که شکلش دگرگون شده است، بلند می‌کند ودعا خوانان، سرش را می‌برد. دیوانهٔ بزرگ! وایشان (ملازمان قربانگاه) از تضرع قربانی آشفته‌اند. اما او (یعنی پدر) در برابر فریادهای قربانی او را کشتار می‌کند ودرخانهٔ خود جشنی شیطانی فراهم می‌سازد.

---

۱) Kalliopè الاههٔ شعر رزمی وحماسی نزد یونانیان باستان.

به همین سان پسر نیز پدر را می‌گیرد و فرزندان مادرشان را و پس از اینکه زندگی را از آنان سلب می‌کنند ،گوشت خویشاوند خود را فرو می‌بلعند .

۱۳۲ (۱۳۹دیلز) ـ وای بر من که در گذشته ، مرا یك روز بیرحم نابود نساخت ، پیش از آنکه این اندیشهٔ دهشتناك را بکنم‌که لبها را به مردار وحشت‌انگیز آلوده سازم !

نظریهٔ هستی. شخصیت ویژهٔ امپدوکلس ازدیرباز ومخصوصاً درمیان‌محققان یکی دوقرن‌اخیر، همواره انگیزهٔ تفسیرها وبحثهای فراوان وگاه بسیار متناقض شده‌است. آنچه از آثاراین اندیشندهٔ بزرگ نیزدردست مانده‌است، هرمحققی را در داوری‌خود دربارهٔاین فیلسوف برسردو راهی قرارمی‌دهد، بویژه دربرابراین پرسش‌مهم: دوفصل نوشتهٔ امپدوکلس را چگونه می‌توان‌باهم‌آشتی‌داد؟ ازیك‌سو، درفصل‌نخست نوشتهٔ اویعنی«دربارهٔ طبیعت» بامردی روبرو می‌شویم‌که بااندیشه‌ای روشن وتیزبین و منطقی استوار ودور از هوسهای احساس وناپایداریهای پندار ، می‌کوشد که واقعیت مستقل وبرون ذهنی، یعنی عینی طبیعت و به‌طور کلی هستی را، آن‌گونه‌که حواس وادراك ماگواهی می‌دهند، تصویر کند؛ اما از سوی دیگر، یعنی درتکهٔ دوم شعر خود که زیر عنوان «پالایشها» به‌مارسیده است ، بااندیشه‌ای عرفانی و روح پرجذبه و مستی یك صوفی و زاهد بیزار از جهان مادی و تشنهٔ بازگشت به‌شهر خدایی وجهان روحانی ، روبروهستیم . سپس این پرسش به‌میان می‌آید که کدامیك از این دوچهرهٔ به ظاهر متناقض ، سیمای واقعی امپدوکلس تواند بود ؟ درست در این هنگام است‌که اختلاف‌نظر و تلقی محققان دربارهٔ وی آشکار می‌شود . اما از همهٔ گفتگوها که بگذریم ، چنین پدیده‌هایی در میان

شخصیتهای تاریخ اندیشهٔ انسانی کمیاب نیستند، در هر دورانی این گونه شخصیتهای دوگانه یافت می‌شوند. این یك ویژگی در سرشت بعضی انسانهای متمدن است که اندیشه‌ای ورزیده و عقلی پرورش یافته دارند، که در برابر شرایط زندگی دوران خود وجهان پیرامونی، گاه به دوشکل به‌ظاهر متضاد واکنش نشان می‌دهند، بدین معنی که احساساتشان یاداوری عقل و اندیشهٔ ایشان هماهنگ نیست، یاگاه چنان است که این هماهنگی را تنها باید در زیر همان شرایط زندگی و تقاضاهای جهان واجتماع پیرامونی همان دوران ویژه جستجو کرد، وپدیده‌های معنوی را به معیار همان شرایط و ضرورتها سنجید؛ آنگاه می‌توان این تناقضهای ظاهری را تااندازه‌ای به‌رشتهٔ منطق کشید وهماهنگی باطنی وحتی یگانگی درونی آنهارا بازیافت. اکنون بی‌آنکه بتوانیم دراینجا به‌تفصیل دربارهٔ شرایط زندگی ومقتضیات محیط اجتماعی جزیرهٔ سیسیل وبویژه شهر **آکراگاس** در دوران امپدوکلس گفتگو کنیم (و گرنه از موضوع خود به دور خواهیم افتاد) اقلا می‌توانیم به چند نکته اشاره کنیم. زندگی فیلسوف ما دریکی از آشفته‌ترین و نیز پرهیجانترین دورانهای تاریخ یونان و بویژه مستعمرات ایتالیایی آن قرار گرفته بود. کشاکشها میان نیروهای پیشرو دموکراسی و توطئه‌های آریستوکراسی از یك سو، گسترش و شکفتگی کشاورزی و بازرگانی که نتیجهٔ آن آسایش وفراوانی مواد اصلی زندگی است، از سوی دیگر، و همچنین گرایش به‌سوی خوش‌زیستی وکامجویی درمیان طبقات توانگر و در برابر آن رنج روزافزون و محرومیت بردگان و ناآرامی درونی طبقات بینوا؛ همهٔ این کشاکشها و تناقضها، در زندگی روحی وصحنهٔ معنوی اجتماعی آن دوران نیز انعکاس یافته بود. نهضتهای دینی پیثاگوریان، اندیشه‌های تازه‌ای پراکنده کرده بود، وبویژه، چنانکه دیدیم، آموزشهای فرقهٔ دینی **اورفیك** که مخصوصاً در شهرهای جنوبی ایتالیای آن دوران ریشه‌های استوار دوانده بود، و از سوی دیگر نفوذ و تسلط آزادیکش خدایان سنتی و عقاید دینی و آئینهای

کهن اجتماع، ناگزیر تناقضی در گرایشهای فکری و عاطفی انسانها می‌توانست پدید آورد. بویژه شیوهٔ پرهیزکارانه و زاهدانهٔ فرقهٔ اورفیك، واکنشی در برابر آئینهای دینی کهن یونانیان بودکه درقالب آئینهای مربوط به دیونیسوس وجشنهایی که به افتخار این خدای کامجو و شهوتدوست برپا می‌شد، درآمده بود. چنانکه می‌دانیم، این آئینها باکشتارهای دیوانه‌وار چارپایان قربانی همراه بوده وسرانجام به‌شهوترانیهای وحشیانه می‌کشیده‌است. امپدوکلس درچنین‌دورانی‌زندگی می‌کرد. چنین بود صحنهٔ زندگی اجتماعی. اما درصحنهٔ زندگی اندیشه و دانش نیز همین گرایشها و کشاکشهای گوناگون وجود داشت: تعالیم علمی وفلسفی پیثاگوریان، هیاهوی فیلسوفان مکتب الئا وبویژه نفوذ فراوان فلسفهٔ پارمنیدس و نیز پیشرفت روزافزون شیوهٔ علمی درمکتب پزشکی ایتالیا. چنانکه می‌دانیم امپدوکلس باهمهٔ این گرایشها آشنایی نزدیك داشته است. در شخصیت فردی وی همان دوگانگی دیده می‌شودکه در زندگی‌دانشمند دیگری، یعنی پیثاگوراس دیدیم. وبنابرگزارش دیوژنس‌لائرتیوس[1] فیلسوف ما درآغاز از وابستگان به‌فرقهٔ پیثاگوریان‌بوده‌است وحتی‌دریکی ازقطعات نوشتهٔ خود باآهنگی پرستایش به‌پیثاگوراس اشاره‌می‌کند. (قطعهٔ ۱۲۹ که از ترجمه حذف شده است). اکنون بازگردیم به‌موضوع.

امپدوکلس وارث چند گرایش‌فلسفی است. نخست تعالیم پیثاگوریان، سپس فلسفهٔ هراکلیتوس و سرانجام اصول عقاید پارمنیدس و مکتب الئا. از این میان آنچه مربوط به‌اندیشه‌هـای ناب‌فلسفی وبویژه‌نظریهٔ هستی‌است، تأثیر ریشه‌دار و سنگین اصول عقاید پارمنیدس می‌باشد، چنانکه می‌توان گفت کوشش فلسفی امپدوکلس در واقع چیره شدن بردشواریهایی است که نظریات پارمنیدس برای هر متفکری پس از خود به‌میان‌آورده بود وکوششی برای بیرون‌شدن از بن‌بستی که وی در برابر هرگونه تفکری دربارهٔ هستی برپاکرده بود.

---

۱) دیوژنس: کتاب ۸ بند ۵۸ ـ ۵۷

همان‌طور که دیدیم، پارمنیدس دربارهٔ هستی یا بهتر بگوییم هستنده، اندیشه‌ای را پایه نهاد که نادیده انگاشتن آن تقریباً ناممکن به نظر می‌رسید. هستی، به گفتهٔ او، نه از نیستی پدید آمده است، و نه می‌تواند باردیگر نیست شود. پیدایش و از میان رفتن را به مصرانه‌ترین نحوی انکار می‌کند. هستی یکپارچه، یکتا، بی‌جنبش و دگرگونی‌ناپذیر است، و آنچه ما از دگرگونی، تغییر و حرکت در جهان می‌یابیم، گواهی گمراه کننده و فریبندهٔ حواس‌ماست. (پارمنیدس. قطعات ۸-۷).

اکنون، امپدوکلس می‌گوید این استدلالها و بینشهای پارمنیدس دربارهٔ هستی و هستنده‌ها درست، اما نمی‌توان این امر را نادیده انگاشت، که این اندیشه‌های فیلسوف بزرگ الئا دشواریهایی به میان می‌آورد، بدین معنی[1] که اگر بپذیریم که هستی یکپارچه، همیشه یکسان، بی‌جنبش و دگرگونی‌ناپذیر است، چگونه می‌توانیم پدید آمدن و از میان رفتن چیزها، یعنی دگرگونی محسوس پدیده‌ها را توضیح دهیم؟ مشاهده و تجربهٔ حسی‌ما نشان می‌دهد که هستی در دگرگونی‌است؛ چیزها در پدیدی و ناپدیدی‌اند، زایش و مرگ دارند، و ازسوی دیگر نمی‌توان به آسانی پاسخ پارمنیدس را پذیرفت که همهٔ این حقایق، زاییدهٔ پندار و گمان آدمیان و نامهایی‌است که ایشان نهاده‌اند و به واقعیت آنها باور دارند! زیرا حواس وگواهی آنها تنها راههایی است که ما را با هستی بیرون از پیکر محدود ماپیوند می‌دهد و داوری عقل واستدلال اندیشه نیز بر پایهٔ گواهی همین حواس نهاده‌شده است. بدین‌سان امپدوکلس می‌کوشد که هم دشواری بن‌بست مانند پارمنیدس را از پیش بردارد، درحالی که به‌اندیشه‌های بنیادی واستدلالهای انکارناپذیر وی در بارهٔ‌هستی وفادار بماند، و نیز هستی را آن گونه که دریافت حسی و مشاهده واستنتاج عقلی نشان می‌دهند، فهمیدنی سازد.

اکنون وی از اینجا آغاز می‌کند که آنچه ما دربارهٔ هستی و جهان پیرامونی می‌دانیم، چیزهایی است که به‌آن باور داریم. شناخت (یا معرفت) ما چیزی نیست

جز پاره‌هایی یااندکی از حقیقت‌که در راه زندگی‌کوتاه خود به‌آن برمی‌خوریم. اما فریب اینجاست که هریك به این اندك مایهٔ خود از دانایی چنان می‌نازیم‌که می‌پنداریم تمام حقیقت را دریافته‌ایم، درحالی‌که آرزومندیم‌که همه را دریابیم. درهایی‌که برای ما و درما به روی جهان باز است، چشمها، گوشها، زبان وحواس دیگراند ونیزآن چیزی‌که هوش یاخرد نامیده می‌شود. اما نباید غفلت داشت‌که همه، یعنی همهٔ حقیقت هستی،باهمهٔ چهره‌های بیشمار وگوناگون هستی رانمی‌توان ازآن راهها، یکباره دریافت. هوش و دریافت ما نمی‌توانند بیش ازاندازه‌انگیخته شوند. امااز سوی دیگر، جز این راهها و درها، وسیله‌ای برای دریافت جهان پیرامونی و هستی به ما داده نشده است. حواس ما و اندیشه و هوش ما، تنها راهنمایان مابه سوی واقعیت و حقیقت‌اند. پس باید، درهرجاکه‌گذرگاهی به‌سوی ادراك یافت می‌شود، آن را پذیرفت و هرجا روشنایی هست، از تاریکی به سوی آن شتافت. (قطعه‌های ۲و۳).

چهار ریشه. نخستین‌کوشش امپدوکلس‌این‌است‌که‌باوفادارماندن‌به‌اندیشه‌های اساسی پارمنیدس مفهوم دگرگونی یا تغییر را که حواس ما به نحو انکارناپذیری به‌آن‌گواهی می‌دهند روشن سازد، وبرای واقعیت دومفهوم پیدایش [γένεσις] و از میان رفتن یا فنا [φθορά] که فیلسوف پیش ازوی، سرسختانه، منکرآنها بود، برهان و توجیهی خردپسند بیاورد. بدین سان می‌گوید که هستی آن‌گونه که پارمنیدس می‌پنداشت، یکتا و یکپارچه نمی‌تواند باشد، بلکه دارای چهار سرچشمه یا مایهٔ نخستین است‌که جاویدانند و بهتر بگوییم هریك دارای همهٔ‌آن ویژگیهایی‌است‌که‌پارمنیدس‌برای‌مفهوم مجردهستی پنداشته‌بود. پدیده‌های‌بیشمار جهان از آنها ساخته شده‌اند: این چهار ریشه [τέσσαρα ῥιζώματα] همیشه بوده‌اند، هستند وهمواره‌خواهندبود، پیدایش وفنا ندارند. امپدوکلس این چهار ریشه را آتش، هوا، خاك وآب می‌نامد (قطعهٔ ۶). اینها همان چهار آخشیج

یاعنصراند که بعدها این‌گونه نامیده شده‌اند. خود امپدوکلس واژهٔ آخشیج (عنصر) (استویخایون)[۱] [τό στοιχεῖον] را به‌کار نبرده‌است، زیرا در زمان وی این واژه هنوز به‌معنای عنصر به‌کار نمی‌رفت بلکه نمایندهٔ حرفهای الفبا بود. اما چرا امپدوکلس آنها را به نامهای خدایان افسانه‌ای می‌نامد: زیوس، هره، آیدونیوس و نستیس. دربارهٔ این نامها و اینکه کدامیك نمایندهٔ کدام آخشیج یا عنصر است، سخن درمیان زبانشناسان و محققان بسیار رفته است.[۲]

احتمالا علت این نامگذاری نزد فیلسوف ما این بوده‌است که وی اندیشه‌های خود را درقالب شعر ریخته بود وافسانه‌های خدایان برای مردمان دوران دلپذیر و حتی مایهٔ ایمان بوده است. چنانکه اشاره کردیم واژهٔ آخشیج یاعنصر در متن گفته‌های فیلسوف ما دیده نمی‌شود. افلاطون نخستین کسی است که واژهٔ عنصر را برای هریك از چهار ریشهٔ امپدوکلس به‌کار برده است و ارسطو آن را آماده ازوی پذیرفته‌است (افلاطون دررسالهٔ خود به‌نام ثئایتتوس Théaitétos_E۲۰۱). اکنون امپدوکلس می‌گوید که هریك از این ریشه‌ها در خود دارای همان ویژگیها وصفاتی است که «هستنده» نزد پارمنیدس دارابود، یعنی جاویدان است،

---

۱) همین واژه را مترجمان دورهٔ اسلامی معرَّب کرده وآن‌را به شکل **اُسطُقُس** درآورده‌اند و به همان معنای عنصر به‌کار برده‌اند.

۲) نگاه کنید به یادداشت زیر صفحهٔ ۹٤۹ (بند ۷۵۸) در تسلر: فلسفهٔ یونانیان. نستیس ظاهراً باید یك الاههٔ سیسیلی برای آب بوده باشد. معمولا زیوس را نمایندهٔ آتش، هره رانمایندهٔ خاك وآیدونیوس را نمایندهٔ هوا و نستیس رانمایندهٔ آب می‌دانند، هرچند تسلر معتقد است که نباید آیدونیوس را هوا و هره را خاك دانست، بلکه هره نمایندهٔ هوا وآیدونیوس نمایندهٔ خاك است. گذشته از این نامهای افسانه‌ای امپدوکلس، چهار ریشه یا چهار عنصر را به‌نامهای واقعی آنها نیز می‌نامد؛ در قطعات ۱۷، ۱۸، ۱۰۹، آنها (آتش) (آب)، (خاك_زمین) و (هوا) نامیده می‌شوند و درقطعات دیگر: ۷۱، ۷۳، ۲۱، ۱۱۵_ به‌نامهایی همانند آنها برمی‌خوریم.

همواره بوده است، یکتاست و دگر گونی در آن راه ندارد. همهٔ چیزهای دیگر از این چهار ریشه ساخته می‌شوند و خدایان نیز از آنها پدید می‌آیند، هرچند زندگانی بس دراز دارند (قطعهٔ ۲۱). بدین‌سان در جهان نه پیدایش و زایش هست نه از میان رفتن و فنا. چرا؟ زیرا در واقعیت تنها آمیزش و جدایی این چهار آخشیج یافت می‌شود. هیچ هستنده‌ای دارای سرشت یا طبیعت ویژهٔ خود نیست بلکه یك آمیختگی ویژه‌ازاین‌چهارعنصرومبادلهٔ آنهاست. آنچه پیش‌ازاین نبوده‌است‌پدید نمی‌آید، یعنی نبوده هست نمی‌شود و آنچه‌هست نیست نمی‌گردد (قطعهٔ۸). پس آنچه ما پیدایش‌وازمیان‌رفتن یا مرگ‌وفنامی‌نامیم چیست؟ وی‌پاسخ می‌دهدکه درهستی فقط به‌هم‌پیوستگی وازهم‌جداشدگی این‌چهارعنصر یافت می‌شود. هنگامی‌که‌عناصر به‌هم می‌پیوندند و دریکدیگر می‌دوند و ترکیب می‌شوند و شکل ویژهٔ هستنده‌ها را می‌یابند، ما‌می‌گوییم چیزها پدید می‌آیند یازاییده می‌شوند، وچون آخشیجها باردیگر از هم جدا گردند و شکلهای ویژهٔ هستنده‌ها ناپدید شوند ما آن را از میان رفتن یامرگ وفنای چیزها می‌نامیم، وگرنه ازآنچه هستنده نیست، چیزی نمی‌تواندپدیدآید ونیزآنچه‌هستنده‌است نمی‌تواند به‌کلی‌ازمیان‌برود(قطعهٔ۱۲). امپدوکلس برای اینکه چگونگی درهم آمیختن این عناصر را هنگام پدید آمدن چیزها مجسم سازد، جریان آمیزش آنها را به آمیزش رنگهای گوناگون تشبیه می‌کند. (قطعهٔ۲۳). پس همهٔ پدیده‌های هستی نتیجهٔ مبادلهٔ میان این چهار عنصراست، که‌جاودانه ادامه‌دارد. اکنون باید دیدآیاآخشیجها به‌خودی‌خود به‌هم می‌پیوندند و سپس از هم جدا می‌شوند؟ اگر نه چنین است، پس چه چیز علت و انگیزهٔ این به‌هم‌آمیختن و از سوی دیگر جداشدن وازهم‌گسستن آنها می‌شود؟ دیدیم که پارمنیدس هرگونه حرکت و دگرگونی را در هستی منکر بود، یابهتر بگوییم چون حرکت را نفی‌کرد، بایستی هرگونه دگرگونی رانیزانکار می‌داشت، زیرا دگرگونی وحرکت همبسته و دو نام برای بیان یك واقعیت‌اند. امپدوکلس

می‌کوشد که بی‌آنکه صفات بنیادی هستی را نفی کند علت گرد آمدن و به‌هم پیوستن و نیز جدا شدن عناصر را به درستی توضیح دهد.

مهر و آفند. برای اینکه حرکت در هستی استوار شود و دگرگونی در پدیده‌ها توضیح عقلی یابد، فیلسوف ما دو نیروی جاوید را به میان می‌آورد که می‌توان آنها را دو ناموس دگرگونی ناپذیر و ذاتی هستی شمرد، و هرگونه به هم پیوستگی یا آمیزش عناصر را که منتهی به پدید آمدن هستنده‌ها می‌شود و همچنین هرگونه ازهم جداشدگی را که نتیجهٔ آن ناپدیدشدن و به اصطلاح فنای چیزهاست، زاییدهٔ فرمانروایی و تسلط یکی از این دو نیرو دانست. امپدوکلس این دو نیرو را عشق (یا مهر) و آفند[1] (یاستیزه) می‌نامد (فیلوتس و نایکوس)[1]. عناصر در اثر کار عشق به هم می‌پیوندند و یکی می‌شوند و هستنده‌های گوناگون را پدید می‌آورند. ازسوی دیگر در اثر نیروی نفرت‌انگیز و ناخجستهٔ آفند، عناصر ازهم پراکنده و جدا می‌شوند و علت از میان رفتن و دگرگونی چیزها می‌گردند. بدین‌سان مبادلهٔ عناصر در اثر این دو نیرو روی می‌دهد، و این مبادله همیشگی و جاویدان است. پس در هستی یك جریان دوگانه یافت می‌شود: یکتائی و چندینی (یا وحدت و کثرت) ـ گاه عنصرها از صورت چندینی بیرون می‌آیند و در اثر نیروی عشق به‌هم می‌پیوندند و یکی می‌شوند. بار دیگر در اثر فرمانروایی آفند، یگانگی خود را از دست می‌دهند و پراکنده و جدا می‌شوند و به صورت چندینی درمی‌آیند. سرچشمهٔ پدید آمدن هستنده‌های گوناگون عشق است و انگیزهٔ مرگ و زوال آنها نیروی بدکار

---

۱) مهر = [φιλότης] و آفند = [Νεῖκος] . آفند واژهٔ زیبای پارسی است که به معنی جدال و خصومت و ستیزه و جنگ است. ما آن را در اینجا به‌کار می‌بریم، زیرا درست مقابل واژهٔ یونانی در اصل است. مصدر آفندیدن نیز آمده است. نگاه کنید به برهان قاطع. تدوین دکتر محمد معین، جلد اول ص ۵۱. اگر بخواهیم هردو واژه پارسی باشد- می‌توان به جای عشق نیز مهر به کار برد، که خوش‌آهنگتر است.

آفند یاستیزه. این عشق همزاد اندامهای آدمیان است و به نیروی اوست که ایشان اندیشه‌های مهرآمیز دارند و درمیانشان هماهنگی یافت می‌شود (آخر قطعهٔ ۱۷) وهمچنین کشاکش میان دو نیروی عشق و آفند را در پیکر آدمی و در اندامهای او می‌توان یافت. اندامها در یك زمان به وسیلهٔ نیروی عشق، در دوران شکفتگی زندگی به‌هم سخت پیوسته‌اند. پس ازچندی، باردیگر، در اثر تسلط نیروی آفند ازهم گسسته و برشکستگیهای کرانهٔ زندگی سرگردان می‌شوند ومرگ پدیدمی‌آید. همین قانون یا ناموس جاویدان در میان گیاهان، ماهیان و درندگان کوه‌نشین، پرندگان دریا و خشکی نیز فرمانروایـی دارد. (قطعهٔ ۲۰). پیدایش و زایش مفهومهای ذهنی است که ازگردآمدن و درهم آمیختن آخشیجها، در اثر فعالیت عشق، درما پدید می‌آیـد و مرگ و از میان رفتن یافنا نیز مفاهیمی است که از پراکندگی و جدا شدگی این آخشیجها در ذهن ما روی می‌دهد. تنها بدین‌گونه است که پیدایش و فنا فهمیدنی است، وگرنه خود هستنده‌های جاویدان که همان چهار ریشه باشند، نه هرگز پدید آمده‌اند، نه هرگز از میان می‌روند. به دیگر سخن، هستی کشاکشی جاویدان میان دو نیروی عشق و آفند است، و نتیجهٔ نهایی آن‌چنین می‌شودکه همواره هستی، یکتایی (یاوحدت) درچندینی (یاکثرت) است ونیز چندینی دریکتایی یاکثرت در وحدت است. هستی، هستی مادی است زیرا ریشه‌های آن‌مادی‌اند،که‌همه دردایرهٔ هستی، درکرهٔ (اسفایروس) جاویدان‌هستی‌اند که بی‌حرکت، یعنی بی‌آنکه دگرگونی درنهادآنها روی دهد، ازحرمت یاتنهایی دایره‌آسا و همه فراگیر خود،که یکپارچه هماهنگی است، برخوردارند. (قطعه‌های ۱۷-۲۶-۲۸). بدین‌سان می‌توان نتیجه‌گرفت که‌آمیزش عناصر نزدامپدوکلس، تنها می‌توانند به اصطلاح مکانیکی باشد، زیرا دگرگونی کیفی در هیچیك از آخشیجهاراه ندارد، پس به‌هم پیوستگی‌تنها کمّی تواندبود، بدین‌سان که‌اجزائی یا مقدارهایی از یك عنصر در فاصله‌های میان اجزا یا مقادیر عناصر دیگر جای

می‌گیرد، و بنابراین هرچیز انبوهی از مقادیر گوناگون اجزائی از آخشیجهاست که در هنگام چنین به‌هم آمیختگی، یا بهتر بگوییم، به هم پیوستگی، ویژگی و ماهیت خود را از دست نمی‌دهند. این دگرگونی کمّی آخشیجها در هستنده‌هاست که برای ما (نه در واقعیت) تغییر کیفی را آشکار می‌سازد. اکنون می‌توان پرسید، پس تأثیر چیزها را در یکدیگر چگونه باید توضیح داد؟ امپدوکلس در اینجا نظریه‌ای دارد که می‌توان آن را نظریهٔ ریزش نامید. بنابراین نظریه، از همهٔ چیزها در هر لحظه، ریزشهایی روی می‌دهد، یعنی اجزایی بسیار خرد و نادیدنی از چیزها در هر لحظه جدا می‌شوند. بدین سان تأثیر یك چیز در چیز دیگر، بی آنکه آمیزشی دست دهد، از راه این ریزشها انجام می‌گیرد، یعنی اجزای نادیدنی از یکی جدا می‌شوند و در منافذ یا فاصله‌های اجزای جسم دیگر وارد می‌گردند، و هرچه این منفذها در جسمی برای پذیرش ریزشهایی از جسم دیگر آماده‌تر باشند، امکان تأثیر و تأثر و نیز آمیزش میان آن دو بیشتر است.[1]

اکنون این پرسش به میان می‌آید که آیا این دو نیروی مهر و آفند، برای امپدوکلس معنوی و مجرد یا مادی و محسوس و عینی بوده است؟ این مسئله از آغاز سبب تفسیرهای مختلف شده بود. ارسطو در تعریف آن دو دل بوده است و آنها را هم علتهای فاعلی و هم علتهای مادی می‌شمارد. **ثئوفراستوس** نیز به پیروی از استاد خود، گاه آنها را مادی می‌داند و در ردیف عناصر جای می‌دهد و گاه آن دو را تنها علتهای فاعلی و معنوی می‌شمارد.[2] از سوی دیگر می‌یابیم که ارسطو می‌کوشد که این دو نیرو را از جنبهٔ اخلاقی و جدا از تأثیر مادی و محسوس آنها توضیح دهد، درحالی که می‌نویسد: «اگر ما گفته‌های امپدوکلس را دنبال کنیم و آنها

---

۱) نگاه کنید به همین توضیح نزد ارسطو در رسالهٔ: پیدایش و از میان رفتن (کون و فساد) کتاب اول، ف ۸ـ آغاز. ۲) نگاه کنید به، ارسطو: متافیزیك A،۱۰۷۵b۳ و ثئوفراستوس: عقاید طبیعیان، قطعهٔ ۳.

را باتوجه به معانیشان بگیریم نه از لحاظ زبان مبهم و نامفهوم آنها، معلوم می‌شود که مهر علت چیزهای نیك و آفند علت چیزهای بد است. بدین‌سان شاید درست می‌بود اگر می‌گفتیم که امپدوکلس نیك و بد را چون اصلهای نخستین بیان می‌کند و نخستین کسی است که چنین کرده است.»[1] اکنون باید گفت که این تفسیر ارسطو از گفتهٔ فیلسوف ما دلبخواهی و بی پایه است. واقع این است که امپدوکلس برای توضیح دگرگونی درهستی، یعنی درهم آمیختن و به‌هم پیوستن از یك‌سو، وپراکنده شدن و از هم‌گسستن آخشیجهای مادی و محسوس از سوی دیگر، نیازمند به انگیزه‌هایی بوده است و این انگیزه‌ها را به شکل آشنای دو مفهوم عشق و ستیزه که در زندگی روزانهٔ آدمیان نیز آشکار است، یافته بود. مهر و آفند، برای امپدوکلس دو انگیزهٔ سازنده و ویران کنندهٔ شکلهای هستنده‌ها، یعنی علتهای به هم پیوستن و ازهم جدا شدن چهار ریشه یاعنصر اصلی وجاویدان جهان مادی بشمار می‌روند؛ بدین سان اندیشهٔ وی دربارهٔ آنها از این حد تجاوز نکرده‌است وباید چنین بوده باشد. درآن مرحله از گسترش فکر یونانی، هنوز مفاهیم‌مجرد و تصورات متافیزیکی، که زاییدهٔ دورانهای بعدی است، دراندیشهٔ متفکران نمی‌گنجیده است؛ هنوز مفهوم غیر مادی نمی‌توانسته است انگیزهٔ جنبش ودگرگونی درچیزهای محسوس و مادی باشد. برای یونانیان درآن دوران، هنوز همه چیز، حتی خدایان و روح مادی بوده‌اند. بدین‌سان می‌بینیم که امپدوکلس دوانگیزهٔ مهم فلسفی خود را درقالب نامهای آشنای دوران خود می‌ریزد ومهر یا عشق را به نامهای گوناگون می‌خواند که همه نزد وی یك معنی دارند: مثلا گاه فیلوتس گاه استورگه [στοργή] گاه آفرودیته، گاه کوپریس و گاه هارمونیه [ἁρμονίη] نامیده می‌شود.

جریان هستی. دراندیشهٔ امپدوکلس جریان هستی وفعالیت دونیروی مهر

---

۱) ارسطو: متافیزیك A،۹۸۵a

و آفند درچهار مرحله گنجانده شده‌است. چنانکه دیدیم (قطعهٔ ۱۷) وی به‌اصطلاح پیدایش هستنده‌ها و نیز از میان رفتن آنها را هریك دوگانه می‌داند و بدین‌سان هستی را دارای چهار مرحله می‌شمارد که در دایره‌ای انجام می‌گیرد. مرحلهٔ نخست یگانگی یا وحدت کامل آخشیجهاست که در آن کثرت وجود نداشت و همهٔ عناصر در زیر فرمان مهر در کرهٔ هستی (اسفایروس) به‌هم پیوسته، و بدین‌سان یکی بودند. مرحلهٔ دوم آغاز انتقال آخشیجها از یگانگی به‌جدایی و پراکندگی است، که دراثر نفوذ نیروی آفند درکرهٔ هستی روی می‌دهدکه تاکنون دربیرون آن و درپیرامون کره جای داشت. درمرحلهٔ سوم پراکندگی و از هم جداشدگی کامل عناصرروی می‌دهدکه نشانهٔ تسلط و فرمانروایی‌کامل نیروی ستیزه یاآفند است. در مرحلهٔ چهارم، بار دیگر بازگشت به حالت یگانگی یاوحدت عناصر روی می‌دهد. از این چهار مرحله، پیدایش هستنده‌های مشخص، تنها در دو مرحلهٔ دوم و چهارم امکانپذیر است. زیرا درمرحلهٔ نخست که همهٔ عناصر به‌هم آمیخته و یگانه‌اند و نیز در مرحلهٔ سوم که از هم‌گسیختگی و جداشدگی کامل آخشیجهاست، پیدایش هستنده‌های منفرد ومشخص انجام‌پذیر نیست. بدین‌سان هستی جریان یك کشاکش پیوسته و جاوید است میان دو نیروی مهر و آفند که می‌توان از آن به‌کشاکش اضداد تعبیرکرد، و یگانگی هستی را درعین بسیاری و کثرت آن را درعین وحدت، یا بسیاری آنرا در عین یگانگی نشان می‌دهد. از این لحاظ بیشك می‌توان گفت که امپدوکلس از اندیشه‌های هراکلیتوس متأثرشده است.

اهمیت‌واصالت‌این‌چهارمرحله را درنظام فلسفی‌امپدوکلس، درتوضیح‌وی‌در بارهٔ‌پیدایش‌هستنده‌های‌آلی(ارگانیك) وجانداران به‌روشنی‌می‌توان یافت. گزارشی ازآیتیوس دردست‌داریم‌که مراحل پیدایش جانداران‌را بدین‌سان توضیح می‌دهد:

«به عقیدهٔ امپدوکلس نخستین جنسهای جانوران و گیاهان، هیچیك کامل پدید نیامدند ، بلکه دارای اندامهای به هم ناپیوسته و جدا بودند . و جنس دوم از بهم پیوستن این اندامها برخاست که از نوع اشباح بودند. جنس سوم دارای ساختمان کامل بود . جنس چهارم دیگر از طبایع همانند، چون خاك و آب پدید نیامد، بلکه مستقیماً از یکدیگر، برخی در اثر فراوانی مواد خوراکی پدید آمدند و برخی دیگر بعلت اینکه شکل زیبای زنان جنبش تولید مثل را برانگیخت ، و انواع گوناگون جانداران در اثر چگونگی آمیزش آنها مشخص شدند .»[1]

نمونه‌های این چهار دوره را در دایرهٔ هستی ، در قطعات بازمانده و ناقص خود فیلسوف می‌توان یافت . مضمون قطعهٔ (۵۷) نمونهٔ مرحلهٔ نخست را به‌دست می‌دهد که در آن بسیاری سرهای بی‌گردن ، بازوان بی‌شانه و ازهم جدا شده پدید آمده و نیز چشمانی که به هر سو سرگردان و در جستجوی پیشانیها بودند . این با بخش اول گزارش آیتیوس هماهنگی دارد . در مرحلهٔ دوم تکه‌های (۵۹، ۶۰ و ۶۱) نشان می‌دهند که چگونه چون یك فرشته یا عنصر خدایی (دایمون) بادیگری به هم درآمیختند ، این تکه‌های جدا بهم پیوستند و بسیاری چیزهای دیگر پدید آمدند. موجودهایی بودند پایکشان بادستهای بیشمار. سپس جاندارانی پدید آمدند که شکلهای شگفت‌انگیز داشتند . دراین دوره که ترکیب جانداران کامل نبوده است ، موجودهایی‌که بدین‌سان شکل گرفته بودند ، برخی که برای زیستن شایسته بودند ، همچنان زنده ماندند و آنهاکه شایستگی نداشتند از میان رفتند.این تفسیر راگزارش ارسطو هنگام اشاره به‌مضمون تکهٔ (۶۱) تأیید می‌کند: «آنگاه که درهمه چیز چنان به‌هم پیوستگی روی‌داد که گویی دارای هدفی بوده

---

۱) آیتیوس : ۵ ، ۱۹ ، ■ = دیلز. Dox ص۴۳۰

است، جانوران چون خودبه‌خودی به‌نحوی شایسته ترکیب یافته بودند، همچنان زنده ماندند؛ اما هرگاه چنین چیزی روی نداد آنها از میان رفتند وهنوز هم از میان‌می‌روند آن‌گونه‌که‌امپدوکلس‌دربارهٔ «نژادگاوان‌باسرهای‌آدمیان» می‌گوید.»[1]
در مرحلهٔ سوم تکامل جانداران، جانورانی باپیکرهای کامل پدید آمدند. وی در تکهٔ (۶۲) می‌گوید که در این مرحله، جوانه‌های مردان و زنان پدید آمدند و نیز اززمین‌شکلهای نامشخصی برخاستندکه ازآب وآتش هردوسهم داشتند، اما اختلاف اندامهای جنسی درآنها یافت نمی‌شد. درمرحلهٔ چهارم، جانداران به‌آن شکلی پدید آمدند که اکنون هستند. انواع جانوران شکل گرفته‌اند وبه وسیلهٔ زایش از یکدیگر به وجودمی‌آیند. درنخستین لحظات این مرحله گیاهان پدید آمدند. قطعات (۷۷ تا ۸۱) چگونگی پیدایش‌گیاهان را تصویر می‌کند. آیتیوس دراینجا تفسیری دارد ومی‌نویسد:

«امپدوکلس می‌گوید که‌ازجانداران، نخست‌درختان اززمین بررویید‌ند، پیش‌ازآنکه‌خورشیدبه هرسو پراکنده وپیش‌ازآنکه روز وشب‌ازهم‌جدا شده‌باشند. دراثر هم‌اندازگی‌که‌درآمیختگی(اجزای)آنهاست، بهره‌ای از نرینه ومادینه دارند وبه تأثیر گرمایی که درزمین هست می‌رویند و بالا می‌کشند، چنانکه گویی بخشی از زمین‌اند، همان‌گونه که جنین در زهـدان بخشی از مادر است. میوه‌ها، فضاله‌هـای آب و آتش‌اند در گیاهانند و آنها که نقصان رطوبت دارند، بابخارشدن آن در تابستان، برگهایشان را می‌ریزند. اما آنهایی که (رطوبت) بیشتر دارند، سبز برجای می‌مانند، مانندبرگ درخت غار وزیتون ودرخت خرما. اختلاف درمزه ناشی از تغییراتی است دراجزای‌گوناگون خاك ومواد غذایی‌آن

---

۱) ارسطو: فیزیك ۲۹ b ۱۹۸، B

واختلاف دراجزای همبهره‌ای که گیاهان از آنها تغذیه می‌شوند ....»[1]

جهانشناسی . درتکهٔ (۲۷) بالحظه‌ای ازجهان هستی‌روبرو‌یم که اِسفایروس یاکرهٔجهانی که درآن نیروی مهرفرمانرواست ، ازتنهایی خود بر خوردار استو درآن همهٔ ریشه‌های چهارگانه (عناصر) درهم آمیخته‌اند، درحالی‌که نیروی آفند یاستیزه آنرا از بیرون ، ازهر سوفراگرفته است ، یعنی دربیرونی‌ترین مرزکرهٔ جهانی جای‌دارد . درحالی که مهر یکسان درهمه جای این‌کرهٔ بی پایان پراکنده است (تکهٔ ۱۷) اما ناگهان به فرمان سوگندی عظیم یا ضرورتی جاویدان‌که برای فرمانروایی مهر و آفند معین شده بود ، آفند به‌اندامهای **اسفایروس** هجوم آورد ودرآن راه یافت . در این هنگام همهٔ اندامهای **اسفایروس** (که امپدوکلس‌آن را **خدا** می‌نامد) دراثر حملهٔ آفند به لرزه درآمد (تکهٔ۳۱) وعناصری که تاکنون به جادوی‌مهروعشق‌درهم‌آمیخته ویکی‌بودند،آغاز به‌جداشدن‌کردندوهریك‌به‌سوی اندازه‌هاوجاهای معین وویژهٔ‌خوددرفتند، واز‌آمیزشهای‌گوناگون‌آنها،هستنده‌ها و چیزهای‌این جهان پدیدآمدند وپدید می‌آیند؛ بنوبت درهم‌می‌آمیزند ویکی بر دیگری برتری‌می‌جویند وسپس‌جای‌خود را به‌برتری‌عناصردیگرمی‌دهند.چیزها پدیدمی‌آیند وازمیان‌می‌روند، اماآن‌ریشه‌های چهارگانه(عناصر)همواره وهمیشه «هستند».گاه دراثر نیروی مهر به‌هم می‌پیوندند ویگانه می‌شوند وبار‌دیگر دراثر نیروی‌آفند ازهم‌می‌پاشند وچندین‌می‌گردند. بدین سان دوران زندگی **هستنده‌ها** وچیزها پایدار نیست، چون‌سرنوشت‌آنها «شدن» یاصیرورت‌است نه«هستن» ووجود پایدار . تنهااین گیرودار ، این مبادلهٔ عناصر است که همیشگی است و هرگز باز نمی‌ایستد (تکهٔ۲٦) . تفصیل‌پیدایش‌پدیده‌های جهان‌را، هرچند درخود تکه‌های بازمانده از امپدوکلس نمی‌یابیم، اماگزارشهایی از دیگران‌آن را روشن می‌سازد .

---

۱) آیتیوس : ٤،۲٦،٥ــ دیلز ۳۱ A ۷۰

آیتیوس می‌نویسد : « به‌عقیدهٔ امپدوکلس، نخست هوای آتشناك (آیثر) جدا شد، دوم آتش و پس از آن زمین واز این، چون دراثر نیروی چرخش سخت فشرده شده بود ، آب بیرون جست . در اثر بخار شدن آب ، هوا (آئر) پدیدآمد . از آیثر آسمانها پدیدآمدند. وخورشید از آتش وچیزهای زمینی از عناصر دیگر ترکیب یافتند. »[1] درکتاب منسوب به پلوتارك گفته می‌شود :

«وی می‌گوید از نخستین آمیزهٔ عناصر ، هوا جدا شد ودایره‌وار به‌هرسو پراکنده گردید؛ پس ازهوا، آتش بیرون‌دوید وچون جای‌دیگر نداشت‌که برود ، به‌سوی بالا شتافت درزیر پردهٔ سفت شدهٔ هوای پیرامونی . وی می‌گوید دو نیمکره وجود دارندکه‌در دایره‌ای به‌گردزمین درچرخشند. یکی همگی آتش ، دیگری آمیزه‌ای ازهوا بااندکی آتش است که‌این به عقیدهٔ اوشب است . واصل حرکت آنها این است که درجایی تراکمی ازآتش روی داد که با فشارتمام بیرون پرید . »[2]

دربارهٔ پیدایش ستارگان، ماه وخورشید نیز نظریاتی درقطعات خود امپدوکلس ونیزگزارشهای دیگران می‌یابیم. تکه‌های (۳۷ تا ۵۲)همه دربارهٔ زمین وخورشید وماه‌است . درکتاب منسوب به پلوتارك گفته می‌شود: «به‌عقیدهٔ امپدوکلس خورشید درطبیعت خود آتش نیست ، بلکه بازتاب آتش است مانند آنچه که درآب پدید می‌آید. وی می گوید ماه ازهوایی تشکیل یافت‌که به وسیلهٔ آتش بریده شده‌بود. این هوا مانند تگرگ سفت (منجمد) شده و روشنایی خود را از خورشید می‌گیرد .»[3] آیتیوس نیز می نویسد : « ا . می‌گویدکه (ستارگان) ازآتشند ، ازعنصر آتشینی که هوا درآغازدرخود داشته بود ودر نخستین جداشدن به بیرون فشرده

---

۱) آیتیوس : ۲ ، ۶ ، ۳=دیلز. Dox ص ۳۳٤   ۲) پلوتارك : Stromateis

۱ ، ۸ ، ۱۰=دیلز ۳۰A۳۱   ۳) پلوتارك ، همانجا .

شد.»[1] درجای دیگر گفته می‌شود که :

«به عقیدهٔ امپدوکلس دوخورشید هست: یکی نمونهٔ اصلی‌که آتشی است دریکی از نیمکره‌های جهان‌که تمام این نیمکره را پرمی‌کند وهمیشه روبروی‌انعکاس‌خودش ساکن ایستاده‌است، دیگری‌خورشید نمایان‌است که‌بازتابی‌درنیمکرهٔ‌دیگراست‌وپراست ازگرمای‌آمیخته‌باهوا واززمین دایره‌ای در اثر بازتابی درخورشید بلورین پدیدآمده است و همراه با حرکت‌خورشیدآتشین چرخ می‌زند، یاکوتاه سخن، خورشید بازتابی است ازآتش پیرامون زمین و دراثر بازتاب، این خورشید (نمایان) به همان اندازهٔ زمین است.»[2]

از این گزارشها می‌توان نظریات امپدوکلس را دربارهٔ پیدایش پدیده‌های جهانی دریافت. نخست گفته می‌شود که وی به دونیمکره معتقد بوده است: بخش بالایی‌آن همگی از آتش است و بخش زیرین هوایی است اندکی‌آمیخته باآتش وهردو نیمکره باهم تمامی‌کرهٔ فلکی را تشکیل می‌دهند. یکی همه روشنایی‌است ودیگری تاریکی.کرهٔ جهانی دراثرفشارآتش می‌چرخد وهنگامی‌که بخش‌آتشین بربالاست، نزد ما روز است و چون بخش تاریك به بالا می‌رود و بخش‌آتشین به علت میانجی شدن‌کرهٔ زمین پنهان می‌گردد، نزد ما شب است. اما این خورشیدی که ما به چشم می‌بینیم، خورشید اصلی نیست، بلکه‌بازتاب خورشید اصلی‌به‌وسیلهٔ زمین درهمان نیمکرهٔ یکپارچه‌آتشین است وبدین علت خورشید به‌همان اندازهٔ زمین است. ماه نیز هوایی‌است فشرده ومنجمدکه نور خود را ازخورشیددریافت می‌کند. ستارگان همه ازآتش‌اند وبنا برگزارش دیگری: «ستارگان ثابت به‌صفحهٔ بلورین و منجمد آسمان چسبیده‌اند، در حالی که ستارگان سرگردان (سیارات)

---

۱) آیتیوس: ۲، ۱۳، ۲=دیلز ۳۱ A ۵۳ ۲) آ. ۲، ۲۰، ۱۳=دیلز ۳۱A۵۶

آزادند.»[۱] امپدوکلس، ازسوی دیگر زمین را ساکن ودر مرکز جهان می‌داند و بنابرگزارشی از ارسطو، علت آن را چنین بیان می‌کند:

«حرکت سپهرها (افلاك) که دایره‌وار می‌چرخند و سرعتی بیشتردارند، از حرکت زمین جلوگیر می‌شود، مانند آب دریك جام، هنگامی که جام دایره‌وار چرخانده می‌شود، به همان علت فرو نمی‌ریزد، هرچند آب غالباً درپایین ظرف برنجین است وچنین حرکتی طبیعی است.»[۲]

بدین‌سان فیلسوف ظاهراً با اشاره به نیروی گریز از مرکز، زمین را که در مرکز جهان جای دارد وسپهرهاگردآن به سرعت درچرخشند، ساکن می‌شمارد، وازهمین راه علت فرو نیفتادن زمین‌را درفضا توضیح می‌دهد. دربارهٔ میل قطبی، نیز نظریه‌ای دارد بدین‌سان: «امپدوکلس می‌گوید، چون هوا دربرابر فشار سریع خورشید تن داد، دوقطب زمین خم‌شدند، ودرواقع نواحی شمالی برجسته شدند و نواحی جنوبی فرورفتگی پیداکردند، چنانکه درهمهٔ نظام جهانی چنین است.»[۳]

احساس وادراك. از چیزهایی که خوشبختانه برای ما مانده‌است، نظریات امپدوکلس دربارهٔ احساس وادراك درآدمی‌است. ازاینها برخی را می‌توان درقطعات بازمانده از خود وی و برخی دیگر را در گزارشهای دیگران یافت. در اینجا نخست باید به‌نکته‌ای بسیار مهم توجه داشت و آن شیوهٔ تجربی است‌که فیلسوف به‌آن تکیه می‌کند. در تکهٔ (۱۰۰) وی می‌کوشد ثابت کند‌که همهٔ جانداران دم و بازدم دارند وسپس خون را درتن انسان انگیزهٔ اصلی‌تنفس می‌شمارد وبرای نشان دادن چگونگی دخول هوا به‌تن، آزمایشی راگواه می‌آورد که به وسیلهٔ آلتی به نام کلپسودرا Klépsudra یا آب‌بردار در آن دوران به‌کار می‌رفته است، واز راه‌این

۱) آیتیوس: ۲، ۱۳، ۱۱ = دیلز ۳۱A۵۴

۲) ارسطو: دربارهٔ آسمانها، ۲۹۵a۱۳، B۱۳

۳) آیتیوس: ۲، ۸، ۲ = دیلز ۳۱A۵۸

آزمایش ، برای نخستین بار ثابت می‌کند که هوا عنصری مستقل ومادی است . اما در بارهٔ احساس ، وی در قطعهٔ (۱۰۹) می‌گوید که : « ماخاك را به وسیلهٔ خاك می‌بینیم ، آب را به وسیلهٔ آب ، هوا را به وسیلهٔ هوای خدایی و...» . توضیح این گفته این است که چون ما نیز مانند همهٔ چیزهای دیگر از به هم آمیختن، ترکیب وتناسب ویژهٔ عناصر چهارگانه ساخته شده‌ایم، هر یك ازین عناصر در ما، همانند خود را در جهان بیرونی دریافت می‌کند . یا به دیگر سخن ، وجود یك نوع تجانس یا همگونی میان ما و چیزهای دیگر این جهان ، وسیله می‌شود که ما بتوانیم آنها را احساس کنیم . پس احساس نتیجهٔ تأثیر و تأثری است کـه میان عناصر موجود در تن ما و همانندهای آنها در جهان بیرونی ، روی می‌دهد . در تکهٔ (۸۹) گفته می‌شود که: «ازهمهٔ چیزهایی‌که پدید می‌آیند، سیلانهایی‌بیرون می‌ریزد .» احساس وادراك نیز درآدمی به‌وسیلهٔ‌همین سیلانهاکه پیوسته ازچیزها بیرون می‌ریزد و در نتیجهٔ برخورد آنها با عناصر همانندشان در تن آدمی روی می‌دهد . تفصیل نظریات فیلسوف را در گزارشی بسیار با ارزش که از ثئوفراستوس بازمانده است می‌یابیم وبه علت اهمیت آن ، همهٔ متن آن را در اینجا می‌آوریم. وی می‌نویسد :

«امپدوکلس دارای همین نظریه دربارهٔ حواس‌است ومی‌گویدکه احساس انطباق باگذرگاههای هریك ازحواس است. بدین‌سان یك حس نمی‌تواند موضوعات حس دیگر را تشخیص دهد ، زیرا گذرگاههای یکی بسیار فراخ و از دیگران بسیارتنگ است برای‌چیز محسوس؛ چنانکه‌برخی مستقیماً ، بی‌آنکه با آنها تماس یابند ، عبور می‌کنند و دیگران اصلا نمی‌توانند راه یابند . وی بـه همین‌سان می‌کوشد توضیح دهد که چشم چیست ومی‌گویدکه قسمت درونی آن از آتش است وآب (نگاه کنید به تکه‌های ۸۴و۸۵) وبخش بیرونی از خاك است و هوا که آتش سبك

می‌تواند مانند روشنایی یك چراغ از آن عبور کند. وگذرگاهها یك‌در میان از آتش و آب تشکیل شده‌اند. به وسیلهٔ گذرگاههای آتشین، رنگ سفید و به وسیلهٔ گذرگاههای آبگون رنگ سیاه راادراك‌می‌کنیم، زیرا هم‌این‌وهم‌آن‌یك دارای تناسبی‌است. وسیلانهایی‌ازرنگها به‌سوی چشم جریان دارند. از سوی دیگر همهٔ چشمها همانندترکیب نیافته‌اند، برخی همانندانند و برخی متضاد یکدیگراند، و آتش می‌تواند در میانه یا در بیرون باشد و بدین‌سان برخی جانوران در روز و برخی در شب تیزبین‌ترند. آنها که آتش‌کمتر دارند، در روز چنین است، زیرا روشنایی بیرون، نور درونی چشم را متعادل می کند، اما در مورد ضد آن، این شب است که تعادل را تأمین می‌کند. ودر موارد معکوس آن، بـر عکس می‌شود، چشمهایی که آتش بیشتری دارند، در روز تارتر می‌شوند، زیرا در روز این عنصر افزایش می‌یابد و گذرگاههای آب‌را مسدود و اشغال می‌کند. و برای آنهایی که آب بیشتر دارند، در شب چنان است وآتش به وسیلهٔ آب اشغال می‌شود. برای اینکه دید تیزتر شود، در برخی باید آب به وسیلهٔ روشنایی بیرونی و در بعضی دیگر آتش به وسیلهٔ هوا، پس رانده شود. در هریك از این دو وضع، چارهٔ کار، ضد است. بهترین و زیباترین اختلاط، ترکیبی مساوی از هر دو آنهاست. این است تقریباً آنچه که وی در بارهٔ چشمها می‌گوید. اما شنوایی در اثر آوازهای بیرونی روی می‌دهد، (هوا) به وسیلهٔ آوازها به جنبش می‌افتد و در درون گوش پژواك می‌دهد، زیرا چیزی مانند زنگی صدادار وجود دارد که وی آن‌را شاخهٔ گوشتین می‌نامد. هوای در جنبش از بیرون به آن ضربه می‌زند و آن را به صدا در می‌آورد. بویایی در اثر بازدم روی می‌دهد و بدین علت جانورانی تیزتر از همه

بو می‌کشند که قویترین حرکت تنفسی را دارند . از چیزهای سبك و لطیف بیشتر ازهمه بو برمی‌خیزد. اما در بارهٔ چشایی وبسایی وی تعیین نمی‌کندکه چگونه و به چه وسیله این احساسها دست می‌دهد، جزهمان اصل مشترك او برای همهٔ احساسهاکه انطباق (سیلانها) با گذرگاههای حسی باشد . از سوی دیگر لذت بردن در اثر همانندها چه در اجزاء و چه در ترکیبها روی می‌دهد، و درد کشیدن در اثر اضداد . وی همین اصل را دربارهٔ تفکر و بیفکری بیان می‌کند. تعقل ناشی از همانندها و بیفکری نتیجهٔ ناهمانندهاست ، و بدین‌سان برای وی احساس وتفکر یا یك چیزاند یا بسیار نزدیك بههم‌اند . تفکر بیشتر از هرچیز به وسیلهٔ خون است، زیرا درآن، بیشتر از اندامهای دیگر، عناصر به هم‌آمیخته شده‌اند . درکسانی‌که عناصر به‌اندازه‌های یکسان و نزدیك به‌هم‌آمیخته شده‌اند ، و نه بیشتر و نه کمتراند ، آنان هوشمندترین افرادند و تیزترین احساسها را دارند و به هرچه نزدیك شوند برای آنان دارای تناسب است . اما کسانی که برایشان ضد آن روی می‌دهد ، کودنترین مردمانند .... اما کسانی که در یکی از اندامهایشان آمیزه‌ای متوسط (از عناصر) دارند، در همان یك جنبه دارای استعدادند . از اینجاست که‌بعضی سخنوران و بعضی هنرمندان‌نیکند،زیرا درایشان دردستهایشان و در آنان در زبانشان آمیزه‌ای از عناصر روی داده است . در بارهٔ استعدادهای دیگر نیز وضع همین‌گونه است. »[1]

پالایشها . شعر دوم امپدوکلس، که تکه‌هایی از آن نیز برای ما باقی‌مانده است ، در میان مفسران ، مایهٔ سرگردانی و اختلاف‌نظر می‌باشد . طبیعت شناسی

---

۱) تئوفراستوس : دربارهٔ احساس = دیلز ۳۱A۸۶

تیزبین که به پیروی از سنت فلسفی مکتب ایونیا، می‌کوشد که جهان مادی را آن گونه که هست، آن گونه که در برابر حواس ما پدیدار است، دریابد و خطای متفکران سلف را، مانند فیلسوفان مکتب الئا، در پنداشتن یك هستی یکپارچه و بی‌جنبش نشان دهد. عارفی خسته از زندگی اینجهانی و بیزار از پلیدیها و تبهکاریهایی که در پهنهٔ زمین به دست آدمیان و در درون و بیرون آنان دیده می‌شود؛ خداجویی که خود را در این جهان بیگانه و روانش را، فرشته‌ای از درگاه خدایان رانده و به زندان تن گرفتار آمده، می‌داند ودر اشتیاق آن است که باردیگر وهرچه زودتر به سرچشمهٔ خدایی جاوید خود بازگردد. کوتاه سخن، دانشمند طبیعت شناس یا عارف خداجو؟! امپدوکلس کدامیك از این دواست؟ آیا می‌توان میان شعر فلسفی دربارهٔ طبیعت وشعر عرفانی ودینی او همبستگی یاحتی همانندی یافت؟ همین پرسشهای مبهم سبب شده است که محققان، کوششهایی برای یافتن پاسخی معقول به‌کار برند. گروهی معتقدندکه امپدوکلس نخست به‌شناخت طبیعت پرداخته بود و سپس به‌شناخت سرنوشت روان آدمی و آیندهٔ آن، یا به دیگر سخن، وی نخست فیلسوف واقع‌بین طبیعت شناس بوده است وپس از آن، خسته از پژوهشها و کاوشهای عقلی، حقیقت را در شناخت عرفانی که الهامی از سرچشمهٔ ناپیدا وخدایی هستی است، یافته است. گروهی دیگر برآنند که وی نخست‌عارفی حقیقت‌جو وزاهدی پاکدامن وپرهیزکار بوده است، سپس به‌شناخت طبیعت وجهان هستی آن‌گونه‌که هست روی آورده است. بدین‌سان، شعر دوم وی، یعنی «پالایشها» را برشعر نخست وی دربارهٔ طبیعت، مقدم می‌دارند و هر یك را زاییدهٔ مرحله‌ای جداگانه از زندگی فیلسوف می‌شمارند. ما قصد آن را نداریم که در این مشاجره شرکت‌کنیم. آنچه آشکار است، هردو شعر زاییدهٔ اندیشه و احساس یك نفراست، زاییدهٔ زندگی و شرایط زندگی دورانی است که انسانها می‌توانستند درآن‌شخصیتی دو گونه‌داشته باشند، دردوران مانیز هستندانسانهایی

که دارای همین شخصیت دوگونه‌اند. از یك‌سو دارای اندیشه‌ای ورزیده و کاونده‌اند که می‌توانند چهره‌های گوناگون جهان واقعیت را به‌درستی، به‌یاری آزمایش و اندیشه بشناسند، و از سوی دیگر، در زندگی فردی وجهان درونی خود، گرفتار پندارها وسنتهای کهن واحساسات وگرایشهای غیرعقلانی می‌باشند، که خود نتیجهٔ شرایط زمان وجامعه‌ای است که در آن پرورش می‌یابند وزندگی می‌کنند. امپدوکلس نیز یکی ازهمین شخصیتها بوده است. اندیشهٔ او که در مکتب فلسفه پرورش یافته بود، همچنان به‌سنتهای فیلسوفان ایونیا وابسته بود. اما احساسات وعواطف شخصی او نیز پروردهٔ عقاید وباورهای دینی گروههای وسیعی ازجامعهٔ سیسیل در آن‌دوران بود که هماهنگی با سنتهای بومی و همگانی یونانیان داشت. می‌دانیم که وی از یك‌سو ازهواداران سرسخت دموکراسی درشهر آکراگاس بوده است وازسوی دیگر باوابستگان مکتب دینی پیثاگوراس تماس داشته است وسرانجام وادار شده بودکه زادگاه خود را ترك‌گوید وبقیهٔ عمرخود را دور از دیار درشهری بیگانه به‌پایان رساند. همچنین می‌دانیم که در نیمهٔ سدهٔ پنجم پیش ازمیلاد، عقاید و جهان‌بینی اورفیکها، چنانکه در بخش چهارم پیشگفتار باآن آشناشدیم، درایتالیا وشهرهای یونانی‌دریای مدیترانه‌نفوذ ورواج فراوان یافته‌بود وپیروان پیثاگوراس درترویج و ریشه‌دارکردن آنها سهمی مهم داشته‌اند. از سوی دیگر، نظریات و جهان‌بینی فلسفی پارمنیدس ومکتب الئا، در اندیشهٔ معاصران تأثیری ژرف بخشیده بود وهر گونه‌گرایش نوینی ناگزیر می‌بایست نخست باآن نظریات حساب پاك‌کند. فیلسوف ما دربرابر همهٔ این‌گرایشها واکنشی مشخص ومبتکرانه نشان داد.

اما «پالایشها». در این شعرها، فیلسوف پیش از هرچیز نگران و غمناك برای سرنوشت‌کنونی‌آدمیان در روی زمین‌است. دراین شعر، جهان‌کنونی دراین مرحلهٔ هستی، قلمرو آفند وستیزه‌است وآدمیان نیز به‌ستیزه وکین‌گردن‌نهاده‌اند. زندگی انبوهی ازآلودگیها وتبهکاریهاست، همان‌گونه‌که هستی اکنون دربندآفند

است که عناصر در آن در کشاکشند و لحظه‌ای به هم می‌آمیزند و سپس پاشیده و پراکنده می‌شوند. فیلسوف درجایی (تکهٔ ۱۲۴) به‌سرنوشت آدمیان زاری می‌کند و آنان‌را موجوداتی‌نافرخنده می‌نامدکه زاییدهٔ چنین‌کشاکشها و زاریهااند. چرا؟ مگر نه همهٔ چیزهای این جهان نتیجهٔ درهم آمیختگی چهار عنصر جاوید و ناآفریده‌اند که زیر سلطهٔ نیروی آفندکه هم اکنون برهستی فرمانرواست، از هم می‌پاشند وتباه می‌شوند وحتی خدایان «جاویدان دیرزی» هم ازاین عناصر به وجود می‌آیند (تکهٔ ۲۱)؟ پس دیگر زاری واندوه و بیزاری ازچیست؟ سرنوشت آدمیان نیز مانند دیگر چیزهاست. در این میان آدمی بردیگر هستنده‌ها چه برتری دارد؟ در اینجاست که ایمان وعواطف فیلسوف با اندیشه وعقل وی در تناقض می‌افتند وسرانجام ایمان واحساس درونی چیره می‌شود، بی‌آنکه آشکارا آنچه راکه اندیشه وعقل زاییده‌اند، نفی‌کند. در «پالایشها» هیچگونه اشاره‌ای که فیلسوف را از اندیشه‌های فلسفی‌اش درشعر نخست‌وی، رویگردان یاپشیمان‌نشان دهد، دیده نمی‌شود. بلکه همواره همانندیهایی‌میان‌آن دو می‌توان یافت وچنان که خواهیم دید، گویی هستهٔ مرکزی شعر فلسفی، به‌شکل افسانه‌آمیزی درشعردوم تکرار می‌شود. درشعر دوم، امتیاز نوینی به‌آدمی داده می‌شود. روح‌جوهری است خدایی‌که ازاین‌جهان‌نیست. به‌این‌جهان‌افتاده‌است. ما با این اندیشه‌نزد اورفیکها و پیثاگوریان آشنا هستیم. امپدوکلس نیز همین اندیشه راهستهٔ مرکزی شعر عرفانی خود قرار می‌دهد، روح آدمی از جهانی دیگراست‌که زیر سلطهٔ نیروی مهروعشق، همه یکپارچه صفا وآشتی وپاکی وفرخندگی بوده است. اما به علت گناه وآلودگی به‌زندان‌تن «در این غارسرپوشیده‌گرفتار آمده است» (تکهٔ ۱۲۰) این جهان چیست، «... سرزمین بی‌شادی، آنجاکه کشتار، کینه و نژادهای دیگر پیامبران تباهی و بیماریهای خشکاننده ... » درهمه‌جا پراکنده‌اند (تکهٔ ۱۲۱). امپدوکلس این جهان تبهکار کنونی را با دورانی دیگر برابر می‌نهد که برای

آدمیان در آن، نه‌خدای جنگ وجود داشت، نه زیوس و نه .... بلکه تنها در آن مهر (کوپریس)، الاههٔ عشق شهبانو بود. (تکهٔ ۱۲۸). در آن دوران، قربانگاه به خون پاك جانوران آلوده نمی‌شد و شکم آدمیان گورستان مردارها نبود. در چنان دورانی نه‌گناه بود، نه ستیزه، نه‌کشتار و نه‌کینه. روح در آن دوران همنشین خدایان جاوید بود و هنوز به‌گناه نیالوده بود. کدام‌گناه؟ برای امپدوکلس گناه نخستین، آن‌گونه که در دینهای سامی یافت می‌شود، تصورناپذیر بوده است. وی پیرو پندارها و عقاید اورفیکها بود. پس‌گناه را در جای دیگری می‌جست. چه چیزی علت سقوط روح از سرچشمهٔ خدایی آن و گرفتار آمدنش در زندگیها و شکلهای گوناگون زندگی اینجهانی می‌شود؟ پاسخ آن را، فیلسوف در (تکهٔ ۱۱۵) می‌دهد. در این قطعه، روح فردی که از آن به فرشته یا ملکوتی (دایمون) تعبیر می‌شود، در زمانی دست را به خون جنایت آلوده است و از آئین آفند وستیزه پیروی‌کنان؛ خود را پلیدکرده است. مقصود فیلسوف از «دست آلودن به‌خون جنایت» کشتار جانوران و خوردن‌گوشت آنهاست، وما می‌دانیم که این یکی از اصول آئین اورفیکها بودکه کشتن وخوردن هرگونه جانداری را حرام و ممنوع می‌دانستند. امپدوکلس نیزهمین اندیشه را دنبال می‌کند. وی نیز مانند اورفیکها و پیروان پیثاگوراس همهٔ جانداران را خویشاوند یکدیگر می‌شمارد وکشتار آنها را گناه می‌داند. در گزارشی این نکته آشکارا گواهی می‌شود: «پیروان پیثاگوراس و امپدوکلس ودیگر فیلسوفان ایتالیا می‌گویندکه نه تنها میان ما در برابر یکدیگر و با خدایان اشتراك هست، بلکه با جانداران غیر عاقل نیز؛ زیرا تنها یك نَفَس زندگی است‌که مانند یك‌روح درهمهٔ جهان هستی نفوذ می‌کند وما را نیز با آنها یگانه می‌سازد. بنابراین اگرما آنها را بکشیم و از گوشت آنها خوراك سازیم، کاری بیدادگرانه و ناپرهیزکارانه می‌کنیم و چنان است که

خویشاوندان خود را نابود سازیم.»[1] امپدوکلس فریاد خشم و بیزاری خود را در برابر کشتار جانداران بلند می‌کند: «آیا شما ازین کشتار ناهنجار باز نخواهید ایستاد؟ آیا نمی‌بینید که در دیوانگی بی‌پروای خود یکدیگر را می‌بلعید؟» (تکهٔ ۱۲۹). پس اکنون سرنوشت روحی که خود را به‌چنین کشتاری آلوده کرده است یا سوگندی دروغ خورده است، چیست و چگونه می‌تواند از این آلودگی پاك شود؟ امپدوکلس مانند اورفیکها به «زایش دوباره» یا تناسخ، مسخ یا دگردیسیهای روح فردی معتقد است. روح آلوده، پس ازمرگ نابودنمی‌شود، بلکه در شکلها و قالبهای دیگری دوباره در جهان‌گرفتار وسرگردان می‌گردد تا از این راه کیفر ناپاکی و آلودگی به گناه را ببیند و اندك اندك پاك شود و سرانجام‌بتواند به سرچشمهٔ خدایی وجاوید خودبپیوندد. (تکهٔ ۱۱۵). تصویری ازین سرنوشت روح آلوده است وگفته می‌شود که چنین روحی باید سه ده هزار فصل‌که مقصود ازآن ده هزار سال و نزد یونانیان نشانهٔ زمانی بس دراز است، در قالبها وشکلهای جانداران گوناگون پدیدآید وبازیچهٔ عناصر شود. هوا وی‌رابه دریا دهد ودریا اورابرخاك افکند، زمین وی‌رابه‌خورشید فروزنده‌سپارد، وهریك وی‌را، بیزار از او، به‌دامن یکدیگر پرتاب می‌کنند. این است سرنوشت‌آدمیان کنونی که‌فیلسوف ما نیز خود رایکی ازآنان می‌شمارد که ازدرگاه خدایان رانده وتبعید شده وسربر آستان‌آفند وکین خشم‌آلوده نهاده است. امپدوکلس می‌داند که پیش از درآمدن در قالب کنونی خود، روحش در قالبهای دیگر بوده است و می‌گوید که: «تاکنون پسربچه، دوشیزه، گیاه، پرنده و ماهی لال جهنده بوده است.» (تکهٔ ۱۱۷) وهرگاه که‌بدین‌جهان، درقالبی وبه‌شکلی، چشم‌گشوده‌است، خود رادرسرزمینی‌بیگانه وناآشنا یافته وگریسته است. (تکهٔ ۱۱۸). چرا؟چون خود را به گناه خونین، آلوده یافته است. افسوس داردکه چرا درگذشته، پیش از

---

۱) سکستوس امپیریکوس: برضد دانشوران – ۱۲۷، ۱۰ ك

آنکه لبها را به مردار وحشت انگیز آلوده کند نابود نشده بود (تکهٔ ۱۲۸).
امپدوکلس اندیشهٔ روح فردی را که آن را به نام «روح» نمی‌خواند بلکه از آن به دایمون Daimōn تعبیر می‌کند، و نیز سرگردانی آن را پس ازمرگ ظاهراً باید از هسیودوس گرفته وعقاید و پندارهای اورفیکها را نیز باآن آمیخته باشد. واژهٔ دایمون که از آن می‌توان به «فرشته» یا «موجود ملکوتی» تعبیر کرد، نزد هومروس دیده نمی‌شود. هسیودوس در شعرخود به نام کارهاوروزها (تکشعرهای ۱۲۱ به بعد) می‌گویدکه نژاد آدمیان، پس از اینکه خاك پیکرشان را پوشانید سباك و مه مانند درسراسر زمین پراکنده‌می‌شوند و برای زندگان یابرکت وسعادت می‌آورند یااز تبهکاریها جلوگیرمی‌شوند. اماروح نزد امپدوکلس مفهوم اورفیکی آن‌را دارد که‌گوهری است خدایی وجاویدکه با جانداران دیگرنیز مشترك است، چون یك روح‌کلی ویك نفس جهانی‌است‌که‌درهمهٔ جانداران رخنه‌می‌کند وشکلها وقالبهای گوناگون‌که به خودمی‌گیرد، همه‌چیزی‌جز «پیراهن‌گوشتین‌بیگانه‌ای» (تکهٔ ۱۲۸) نیستند. پس تنها، با روانها بیگانه‌اند وفقط پوششی موقت وناپایدار برای روح بشمارمی‌روند.
بدین‌سان فیلسوف، خود را دراین جهان، یکی از گنهکارانی می‌شمارد که بایدکیفرگناهان، پلیدیها وتبهکاریهای زندگیهای‌گذشتهٔ روح‌خود را ببیند. اما از سوی دیگر، درآغاز شعر «پالایشها» خودرا درمیان مردمان «چون خدایی مرگ‌ـ ناپذیر» می‌یابد (تکهٔ ۱۱۲)که‌درچشم‌همه محترم‌است وهمه‌به‌سویش‌روی می‌آورند واز او راه رستگاری را می‌پرسند! برخلاف آنچه مفسران گذشته ونیز محققان معاصر گفته‌اند ومی‌گویند، این شعرها نشانهٔ آن‌نیست که امپدوکلس خود رامردی برگزیده وبه مرتبهٔ خدایی رسیده می‌داند. شگفت در اینجاست که تاکنون کسی به این نکته توجه نکرده که فیلسوف به دنبال آنچه نشانهٔ خودستایی است، چه می‌گوید.وی بااظهاراین حقایق خود رابرتر از آدمیان دیگر نمی داند (تکهٔ ۱۱۳)،

بلکه مقصودش این است که نشان دهدکه‌آن مردی‌که مردمان وهوادارانش وی‌را چنان بزرگ می‌دارندکه گویی به‌مرتبهٔ خدایان رسیده است وازاو «خواستارندکه برای همه‌گونه بیماریهای‌خود، ازوی وحی‌درمان‌بخشی بشنوند» (تکهٔ ۱۱۲پایان)، در واقع خود یکی ازگنهکارانی است‌که روح‌آلوده‌اش ، درطی دورانها به‌قالبهای گوناگون درآمده‌است تابه‌کیفر تبهکاریهای‌خودبرسد،ودرست‌چنین‌کسی‌رامردمان بزرگ می‌دانند وملکوتی می‌شمارند! درحالی‌که وی روح‌گناه‌آلودهٔ رانده شده‌ای بیش نیست! اگرمفسران‌گذشته‌ومعاصر به این‌هستهٔ‌مرکزی شعرعارفانهٔ‌امپدوکلس توجه می‌کردند ، دیگرلازم نمی‌شدکه‌وی‌رامردی شیاد وپیامبری دروغین،شاعری خودستا ومدعی رستگاری خلق بنامند !

۱۲- آناکساگُراس

زندگی و زمان. آگاهی تاریخی ما دربارهٔ این فیلسوف محدود است به گزارشهایی که دیوژنس لائرتیوس و دیگران نقل کرده‌اند. بنابراین گزارشها آناکساگوراس Anaxagoras پسر هگِسیبولوس Hégésiboulos و زادگاهش شهر کلازومنای در ایونیا (آسیای صغیر) نزدیك به شهر اسمیرنا بوده است. بنابرگزارش دیوژنس لائرتیوس، وی هنگام لشکرکشی خشایارشاه به یونان (به سال ۴۸۰ پیش ازمیلاد) بیست‌سال داشته‌است. وی‌درهمین‌سال، یعنی درزمان فرمانداری کالیادِس Kalliadès به آتن آمده بود. بنابراین می‌توان سال تولد وی را در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد قرارداد وازآنجاکه هنگام مرگ هفتاد و دوساله بوده است، تاریخ مرگش در سال ۴۲۸–۲۷ پیش از میلاد می‌شود. دیوژنس می‌نویسد که وی از خاندانی شریف و توانگر برخاسته بود و هنگامی که به سوی دانش راه یافت، خود را از کارهای روزانه کنار کشید و سرپرستی مال و خواسته‌های خود را به خویشاوندانش سپرد. دیوژنس داستانی را نقل می‌کند که روزی کسی به فیلسوف گفت: «آیا علاقه‌ای به سرنوشت زادگاه خود نداری؟» وآناکساگوراس به‌آرامی پاسخ داد: «من سخت دلبستهٔ میهن خود هستم» وسپس اشاره به‌آسمان‌کرد! روزی

دیگر کسی از وی پرسید که هدف آمدن او به این جهان چه بوده است؟ فیلسوف پاسخ داد: «برای اینکه نظر کنم در خورشید، ماه و آسمان!» چنانکه اشاره شد، هنگام حملهٔ خشایارشاه به یونان، فیلسوف ما بیست ساله بوده است و می‌دانیم که آسیای صغیر پس از فرونشاندن شورش ایونیا (درسال ۴۹۴ پ. م.) همچنان در زیر سلطهٔ ایرانیان باقی ماند و شهر کلازومنای زادگاه فیلسوف نیز درشمار شهرهای دیگر زیر فرمانروایی ساتراپ ایرانی بود. بدین‌سان می‌توان گفت که آناکساگوراس کودکی و آغاز جوانی خود را در زیر سلطهٔ حکومت ایرانی گذرانده و شاید حتی از سربازان ارتش ایران نیز بوده است. مهمترین رویداد زندگی فیلسوف، آمدن وی به آتن بود. قرن پنجم پیش از میلاد و بویژه نیمهٔ دوم آن، دوران شکفتگی زندگی اجتماعی واقتصادی آتن بشمار می‌رود. دراین دوران دموکراسی برده‌دار آتن به استوارترین شکل خود رسیده بود و درخشانترین مرحلهٔ آن، دورهٔ فرمانروایی پریکلس(Périklès، در حدود ۴۲۸ - ۴۹۵ پیش‌از میلاد) سپهدار و سیاستمدار برجسته و بزرگ بشمار می‌رود. در این دوره بود که آتن توانست، پس‌از پیروزی برارتش ایران، دامنهٔ فعالیت اقتصادی و اجتماعی خود راگسترش دهد و به‌شکل پیشرفته‌ترین دولتشهر یونانی درآید. امکان شکفتن و بارورشدن دانش، هنر و فلسفه در چنین شرایطی فراوان بود. در چنین شرایطی بود که آناکساگوراس با پریکلس که در آن هنگام جوان بود وهنوز کارش در سیاست‌و جامعه بالا نگرفته بود، برخورد. پریکلس مدتی نزد وی به آموزش پرداخت و پس‌از آن تا پایان عمر، حتی در دوران فرمانروایی سیاسی خود، به دوستی با فیلسوف وفادار ماند وچنانکه خواهیم دید، وی را از چنگال یك مرگ نزدیك نیز نجات داد. افلاطون درکتاب **فایدْروس** از سقراط نقل می‌کندکه: «پریکلس دلبستهٔ آناکساگوراس شدکه‌مرد دانش‌بود وپس‌ازاینکه خود را ازمطالعهٔ‌چیزهای برتر (مسائل عالیه) سیر کرد و به شناخت ماهیت حقیقی اندیشه و عقل دست

یافت، یعنی آنچه‌که بیشتر گفتارهای آناکساگوراس بر آن دور می‌زد، وی از سرچشمهٔ این معرفت آنچه راکه می‌توانست در پیشبرد هنر سخنوری به اویاری کند، بیرون‌کشید.»[1] پلوتارك (پلوتارخوس) مورخ نامدار نیز، ضمن توصیف زندگی پریکلس به این نکته اشاره می‌کندکه‌وی از تعالیم آناکساگوراس دربارهٔ شناخت جهان طبیعت، درهنر سخنوری خود استفاده می کرد وبدین وسیله به‌آن نیرو و نفوذی فراوان می‌بخشید.[2]

دومین رویداد زندگی آناکساگوراس این‌بودکه درمیان سالهای ۴۵۰ و۴۴۵ پیش‌ازمیلاد مورد اتهام واقع شد و محاکمه‌گردید. دیوژنس لائرتیوس می‌نویسد که مردی به نام ثوکودیدس Thoukudidès که مخالف سیاسی پریکلس بود، فیلسوف ما را به تهمت بیدینی (Asbeséias) و مدیسموس، یعنی هواداری از ایرانیان به محاکمه کشانید. تهمت بیدینی براین پایه بود که آناکساگوراس می‌گفت، خورشید توده‌ای فلز گداخته است! اتهام هواداری از ایرانیان وپیوند با آنها را، چنانکه اشاره کردیم تماس وی با ارتش ایران وحتی شاید همراهی با ارتش ایران هنگام عبور خشایارشاه از هلسپونت، می‌تواند روشن سازد. اما از سوی دیگر می‌دانیم‌که این ثوکودیدس، یکی از مخالفان سیاسی پریکلس و یکی از چندتن نمایندگان اشراف و دشمنان دموکراسی آتن بودکه سرانجام پریکلس وی را همراه چند تن دیگر برای مدت ده سال در سال ٤٤٣ پ.م. از آتن تبعید کرد. بدین‌سان روشن می‌شود که تهمت بیدینی به آناکساگوراس و به محاکمه کشاندن‌وی، درواقع‌کوششی‌نافرجام از سوی دشمنان سیاسی پریکلس بوده‌است، با این مقصود که وی را نزد مردمان آتن بی‌آبرو سازند، و با این بهانه که وی دوست وهوادار مردی است‌که به‌مقدسات‌آنان‌بی‌اعتناست. حربهٔ تکفیرمی‌توانست در آن دوران که خلق آتن در زمینهٔ عقاید دینی متعصب و محافظه کاربودند،

---

۱) افلاطون: فایدروس، ۲۷۰ a
۲) پلوتارك: زندگیها، پریکلس، ۸

به‌زیان متهمان وهواداران ایشان منتهی شود. سرانجام محاکمه به‌اینجا کشیدکه داوران آناکساگوراس را به مرگ محکوم کردند و به‌زندان‌افکندند، اما پریکلس بنابرگزارش پلوتارك[1] وهمچنین دیوژنس لائرتیوس، به یاری دوست واستاد خود شتافت و ازمردم آتن درخواست‌کرد که به‌پاس خدمات وی ازاعدام‌آناکساگوراس درگذرند و وی را آزادکنند. پس از این حادثه، فیلسوف ما دیگرماندن درآتن راصلاح ندانست و به‌شهر لامْپْساکوس Lampsakos که از مهاجرنشینهای میلتوس درآسیای صغیر بود، رفت و درآنجا پس ازچندی که به تعلیم وتدریس گذراند، درگذشت. ارسطو در کتاب «هنر سخنوری»[2] به‌نقل ازآلکیداماس فیلسوف سوفیست (سوفسطایی) می‌نویسد که: «اهالی شهر لامپساکوس آناکساگوراس را هرچند که وی بیگانه‌بود، به‌خاك سپردند واکنون نیز اورا بزرگ می‌دارند. ایشان همچنین در میدان شهر، قربانگاهی به‌نام وی برپاساختند وآن را به‌عقل وحقیقت اهداء کردند. سالروز مرگ وی نیز مدتها روز تعطیل برای کودکان دبستانی بود.»

نوشته‌ها. آنچه از گزارشهای دیوژنس لائرتیوس بـه دست می‌آید، آناکساگوراس بیش ازیك نوشته‌نداشته است‌که دربارهٔ‌کمیت آن محققان‌پژوهشها کرده‌اند و در این زمینه اختلاف‌نظر وجود دارد. به هرحال اصل نوشته در طی زمان ازمیان رفته‌است و تنها می‌دانیم که تا سدهٔ ششم میلادی درکتابخانهٔ مدرسهٔ شاگردان ارسطو (آکادمیا) نسخه‌ای از آن یافت می‌شده است، وسیمپلیکیوس در تفسیر خودبرکتاب فیزیك ارسطو تکه‌های‌بسیاری ازبخش‌اول نوشته رانقل‌کرده است که اندیشه‌ها و نظریات اساسی فیلسوف مارا در بردارد. اما آنچه مربوط به‌تفصیلات عقاید فلسفی اوست، از دست دوم وسوم به ما رسیده است. اکنون در زیر ترجمهٔ اصلی تکه‌های بازمانده را ازکتاب دیلز می‌آوریم وسپس به تفصیل و توضیح عقاید وی خواهیم پرداخت.

---

۱) پلوتارك: زندگیها، نیکیاس ۲۳

۲) ارسطو: Rhet ۱۳۹۸ b۱۰ ، B۲۳

۱ ـ همهٔ چیزها باهم بودند و نامحدود، هم در شماره هم در کوچکی؛ زیرا کوچك نیز نامحدود بود. و تا هنگامی که همهٔ چیزها با هم بودند، هیچیك از آنها به علت کوچکیش آشکار نبود؛ زیرا آئِر (هوا) و آیثِر (هوای آتشناك) برهمه چیز چیره بودند، چه هردو نامحدود بودند، زیرا این‌دو در کُلّ چیزها باهم [ἅσυμπας] در شماره و در اندازه بزرگترین‌اند.

۲ ـ هوا و آیثر از انبوهی فراگیرنده، جدا می‌شوند، و این فراگیرنده در اندازه نامحدود است.

۳ ـ زیرا کوچك را، کوچکترینی نیست، بلکه همواره بازهم کوچکتری هست (چون ممکن نیست که هستنده در اثر تقسیم بی‌پایان نیست‌شود) ـ اما از بزرگ نیز همواره بزرگتری هست. و این نیز در شماره با کوچك برابر است؛ اما هرچیز، در خود هم بزرگ است هم کوچك.

۴ ـ چون اینها چنین‌اند، پس باید پنداشت که در همهٔ چیزهای درهم انباشته [τὰ συγκρινόμενα] بسیاری چیزها و از همه‌گونه وجوددارد، بذرهای [σπέρματα] همهٔ چیزها دارای همه‌گونه شکلها و رنگها و بوها و مزه‌ها. و انسانها نیز بدین‌سان به هم‌پیوسته شده‌اند و زندگان دیگری که جان دارند، و این انسانها نیز در شهرها باهم ساکنند و دارای کشتزارهای آبادند، و در آنها خورشید و ماه و دیگر (اختراِنند) همان گونه که نزد ماهست، و زمین ایشان بسیاری چیزها و از همه گونه

برایشان به بار می‌آورد که ایشان سودمندترین را در خانه‌هایشان گرد می‌آورند و آنها را به کار می‌برند. این اندازه من در بارهٔ جدایی [ἀπόκρισις] گفتم تا بدانند که این جدا شدن نه تنها نزد ما بلکه درجاهای دیگر نیز روی داده است.

پیش از اینکه این چیزها از یکدیگر جدا شوند، همهٔ چیزها باهم بودند، حتی هیچ رنگی آشکار نبود، هیچیك؛ زیرا درهم آمیختگی [συμμεξις] همهٔ چیزها از آن جلوگیر می‌شد، تر و خشك، گرم و سرد، روشن و تاریك، و بسیاری خاك در آن یافت می‌شد و بذرهایی در شماره نامحدود که به‌هیچ روی با یکدیگر همانند نبودند، زیرا به‌هیچ روی چیزهای دیگر نیز یکی با دیگری همانند نیست. چون چنین است باید پنداشت که در کُلّ باهم، همهٔ چیزها وجود دارند.

۵- اکنون که مسئله بدین سان مشخص شده است، باید دانست که کُل نه بیشتر است نه کمتر؛ زیرا ممکن نیست که آن بیشتر از کل باشد. بلکه همهٔ چیزها همیشه به‌یك اندازه‌اند.

۶- چون از بزرگ و کوچك، همواره سهمهایی به یك اندازه وجود دارند، پس همهٔ چیزها در همهٔ چیزها هستند، و نیز ممکن نیست که موجودی جداگانه باشد، بلکه همهٔ چیزها بهره‌ای از همه چیز دارند. وچون کوچکترینی نمی‌تواند باشد، هیچ چیز نمی‌تواند جدا ماند یا از خود پدید آید، بلکه مانند آغاز، اکنون نیز چیزها همه باهم‌اند. درهمه چیز بسیاری چیزها جای دارند و از چیزهایی که جدا می‌شوند، هم از بزرگترها هم از کوچکترها، شماره‌یی برابر هست.

۷- .... بدین سان ما نمی‌توانیم شمارهٔ چیزهای جداشده را، نه درسخن و نه درعمل بدانیم.

۸- چیزهای موجود در این یك نظام جهانی، نه از یکدیگر جدا هستند و نه با تبر ازهم بریده شده‌اند، نه‌گرم ازسرد نه سردازگرم.

۹- این‌گونه، این چیزها می‌چرخند و دراثر نیرو و سرعت از هم جدا می‌شوند. سرعت نیرو پدید می‌آورد. سرعت آنها به هیچ روی همانند سرعت چیزهای اکنون هستنده درمیان آدمیان نیست، بلکه از هر لحاظ چندین‌بار سریعتر است.

۱۰- چگونه موی می‌تواندازجزموی پدیدآید یاگوشت ازغیرگوشت؟

۱۱- درهمه‌چیز بهره‌ای (یا سهمی) ازهمه چیز هست، جز نوس (عقل) چیزهایی هم وجود دارند که نوس نیز درآنها هست.

۱۲- همهٔ چیزهای دیگر ازهمه چیزبهره‌ای دارند، اما نوس نامحدود و به‌خود فرمانرواست وباهیچ چیزآمیخته نیست. بلکه تنها وبه‌خودی خودهست. زیرا اگر به‌خودی‌خودنبود، بلکه باهرچیزدیگرمی‌آمیخت، درهمهٔ چیزها شریك می‌بود اگر بایك چیز آمیخته بود، زیرا در همه چیز بهره‌ای از همه چیز هست، چنانکه در آنچه پیش از این گذشت گفتم. و چیزهای‌آمیخته شده، مانع او (نوس) می‌شدند، بدان‌سان‌که نمی‌توانست بر چیزی همان‌گونه فرمانروا باشدکه اگر تنها وبه‌خودی خود می‌بود، زیرا او لطیفترین و پاکترین چیزهاست. دارای آگاهی کامل برهمهٔ‌چیزها وبزرگترین نیروست. برهمهٔ‌چیزهایی که جان دارند، هم بزرگتر وهم کوچکتر، نوس فرمانرواست. و نیز نوس برچرخش کلی

[περιχώρησις] فرمانروا بود. بدانسان که وی سرچشمهٔ چرخش بود. اما نخست این چرخش در ناحیه‌ای کوچك آغاز شد، اما اکنون در ناحیه‌ای وسیعتر می‌چرخد و باز هم در ناحیه‌ای فراختر خواهد چرخید. از همهٔ چیزهای به هم آمیخته یا جدا شده، نوس آگاه بود، از اینکه چگونه باید می‌بود، و چگونه بود و اکنون نیست؛ و همهٔ آنچه را که اکنون هست و چگونه خواهد بود، نوس همه را نظام بخشید و نیز خود این چرخش را که در آن ستارگان در گردشند و خورشید و ماه و هوا و آیثر که جدا شده‌اند. و خود این چرخش، جدا شدن را موجب شد. رقیق از غلیظ جدا شد، گرم از سرد، روشن از تاریك و خشك از نمناك. اما در آنها بسیاری بهره‌ها از بسیاری چیزها وجود دارند و هیچ چیز به شکل کامل از یکدیگر جدا شده یا متمایز نیست، مگر نوس. نوس همه همانند است، چه بزرگتر چه کوچکتر آن، وگرنه هیچ چیز به هیچ چیز دیگر همانند نیست، بلکه هر یك چیز، آشکارا آن چیزی بود و هست که از آن بیشترین (سهم) را در بر دارد.

۱۳- و چون نوس، حرکت را آغاز کرد، خودش از همهٔ چیزهای در حرکت، جدا شد، و به همان اندازه که نوس به حرکت آورده بود، همه چیز به آن اندازه جدا می‌شد. و همان‌گونه که چیزها حرکت می‌کردند و جدا می‌شدند، چرخش موجب جدا شدن بازهم بیشتری می‌شد.

۱۴- اما نوس که همیشه هست. به یقین اکنون نیز در آنجایی هست که همه چیز دیگر هست، هم در انبوهی پیرامونی، هم در چیزهای به هم گرد آمده و چیزهای جدا شده.

۱۵- غلیظ و نمناك، سرد و تاریك، در اینجایی که اکنون (زمین) هست

به هم‌گرد آمدند ، در حالی که رقیق و گرم و خشك به سوی فراخنای آیثر برجستند .

۱۶- از این چیزهای جداشده ، زمین شکل گرفته‌است ، زیرا آب از ابرها جدا می‌شود و از آب زمین و از زمین سنگها به وسیلهٔ سرما شکل می‌گیرند و اینها بیشتر از آب برجسته می‌شوند .

۱۷- در بارهٔ پیدایش و فنا ، یونانیان عقیدهٔ نادرستی دارند، زیرا هیچ چیز پدید نمی‌آید وهیچ فنا نمی‌شود ، بلکه از چیزهای هستنده به‌هم می‌آمیزد و از هم جدا می‌شود . بنابراین درست است که پیدایش را درهم آمیختن وفنا را از هم‌پاشیدن بنامند .

۱۸ - این خورشید است که به ماه روشنایی می‌بخشد .

۱۹ - ما بازتاب خورشید را در ابرها رنگین‌کمان می‌نامیم و آن نشانهٔ توفان است . زیرا آبی که در گرد ابرها جریان‌دارد، یاعلت بادمی‌شود یا باران بیرون می‌بارد .

۲۰ - با طلوع ستارهٔ ثریا ، مردمان خرمن برداری آغاز می‌کنند و با غروب آن شخم‌زدن کشتزارها و بذرافشانی را . این‌ستاره چهل‌شبانه‌روز ناپیداست .

۲۱ - در اثر ناتوانی آنها (یعنی‌حواس) ، ما توانا نیستیم که حقیقت را تشخیص دهیم .

۲۱ (الف) پدیده‌ها ، منظر چیزهای ناپیدایند .

۲۱(ب) (در نیرو وسرعت ما از جانوران واپستریم) تنهااین است‌که ماتجربه، حافظه، دانایی و تردستی خود را به‌کار می‌بریم.

۲۲ ـ آنچه که ما «شیرمرغ» می‌نامیم، سفیدهٔ تخم مرغ است.

اصول عقاید. تعمق در اصول عقاید فلسفی آناکساگوراس، پیش از هر چیز این نکتهٔ مهم راآشکار می‌کندکه اندیشه‌های بنیادی وی در واقع واکنشی در برابر نظامهای فلسفی پیشین، بویـژه عقاید مکتب پارمنیدس می‌باشد. وی نخست می‌کوشد که به دشواریها و مسائلی که آن فیلسوف به میان آورده بود، پاسخی پذیرفتنی بدهد و سرانجام تاآنجا که ممکن است میان نظریات متناقض آشتی داده شود. نکتهٔ دیگر این‌است‌که درمیان فیلسوفان پیش ازسقراط گفته‌ها و اندیشه‌های هیچ فیلسوفی بیشتـر ازآناکساگوراس، انگیزهٔ پژوهش، تعبیر، اختلاف‌نظروتوجیه وتفسیرنشده‌است. همچنین ازآنجاکه اصل‌گفته‌ها و نوشته‌های فیلسوف‌بسیاراندك دردست‌است، وبیشترموادی‌که برجای مانده‌است، از دست‌دوم وسوم واغلب متکی برتفسیرهایی است‌که ارسطو و شاگردان وی ازآنهاکرده‌اند، کوشش برای دریافتن نحوهٔ اساسی استدلال ومنطق فیلسوف بادشواریهایی روبرو می‌شود و دوباره‌سازی نظام فلسفی آناکساگوراس همچنان دشوارتر می‌گردد. با اینهمه بهترین راه برای به‌دست آوردن تصویری کم و بیش کامل از اندیشه‌های او، خود نوشته‌های‌فیلسوف است‌که خوشبختانه مهمترین تکه‌های‌آن از دستبرد زمان ایمن مانده و به ما رسیده است.

چنانکه پیش از این دیدیم، فلسفهٔ پارمنیدس، چنان بنیادی را استوارکرد که درهم کوبیدن آن برای فیلسوفان آینده بسیار دشوار و نادیده انگاشتن آن ناممکن بود. وی چنین استدلال کرد که در هستی، زایش یا پیدایش وفنا و نابود شدن تصورناپذیر است، وآنچه هست، از نیست و نابوده نمی‌تواند پدید آید.

هستی بی‌آغاز است و بی‌انجام، یکباره و یکتا و پیوسته است. (ر. ك. به‌تکهٔ ۸ پارمنیدس) بدین‌سان وی هرگونه دگرگونی را درزمینهٔ هستی منکر شد. اما از سوی دیگر داوری حواس و تجربهٔ زندگی روزانه به‌ما نشان می‌دهد که چیزها در این جهان هم پیدایشی دارند هم فنایی، چیزهایی پدید می‌آیند و چیزهایی از میان می‌روند. کون و فساد به‌گواهی تجربهٔ حسی و عینی استوارترین قانونها وشکلهای هستی‌اند. اما پارمنیدس پاسخ دادکه نباید به‌فریب حواس گردن‌نهاد، زیراگواهی آنها گمراه‌کننده است و حقیقت هستی را آنگونه که در خودهست، از ما پنهان می‌دارد. بدین‌سان هستی درباك سکون وجمود جاویدان افکنده شد که در آن هرگونه دگرگونی ناممکن و خلاف حکم عقل است. زیرا دگرگونی ضرورتاً مفهوم جنبش یاحرکت را در بر دارد، و دیدیم که پارمنیدس حرکت را نیز درهستی منکر بود. از سوی دیگر امپدوکلس، کوشش به‌کار برد که هستی و تظاهرات آن را، آن‌گونه‌که حواس ما نیز به‌واقعیت وعینیت آنها گواهی می‌دهند، ازیخچال جاویدان‌سکون وانجمادی‌که‌پارمنیدس‌درآن افکنده‌بود، بیرون‌آورد، بی‌آنکه برهانهای بنیادی واستوار وی را ویران یا متزلزل کند. اضدادی را که پارمنیدس به وجود آنهاگردن نهاده بود، مانند سرد،گرم، خشك وتر، پذیرفت، امابه‌هریك ازآنها واقعیت مستقل هستی بخشید وپدیده‌های هستی را در واپسین مرحله برپایهٔ چهارریشه بازگردانید. بنابراین پیدایش وفنا، آنگونه که داوری خام حواس نشان می‌دهد، وجود ندارد، بلکه هرگاه این چهار عنصر بانسبتها و به اندازه‌های گوناگون درهم می‌آمیزند، ما نتیجهٔ این آمیزش را پیدایش یك چیز وهنگامی‌که دراثریك نیروی درهم کوبندهٔ بیرونی، ترکیب این چهارعنصر از هم پاشیده می‌شود،آن را مرگ، فنا و زوال و نابودی می‌نامیم. اما خود این جریان درهم آمیختن و از هم پاشیدن عناصر، نیازمند انگیزه‌هایی است که امپدوکلس آنها را دو نیروی مهر و آفند، یا عشق وجدال نامیدکه آن آمیزش و

این جدایی را موجب می‌شوند. بدین‌سان دگرگونی و حرکت در پهنهٔ هستی به میان آورده شد.

اکنون آناکساگوراس، در برابر هستهٔ مرکزی فلسفهٔ پارمنیدس، واکنشی انقلابی و همه جانبه نشان داد. وی نخست از همانجایی آغاز کرد که پارمنیدس آن را مقدس می‌دانست و انکارناپذیر: اینکه پیدایش و فنا افسانه‌ای بیش نیست. فیلسوف ما نیز این اصل تزلزل ناپذیر را پذیرفت و گفت: «هیچ چیز پدید نمی‌آید و هیچ فنا نمی‌شود، بلکه از چیزهای هستنده به‌هم می‌آمیزد و ازهم جدا می‌شود....» (تکهٔ ۱۷). اما از سوی دیگر، به جای هستی یکتا و یگانهٔ پارمنیدس بیشمار هستنده‌ها یا چیزهای همانند و ناهمانند به میان آورد. به دیگر سخن از اینجا آغاز کرد که آن هستی کُل و یکپارچه‌ای که پارمنیدس به آن باور داشت، درواقع از بیشمار چیزهایی تشکیل یافته‌است که در آن از همه‌چیز در همه چیز یافت می‌شود و هیچ‌چیز نمی‌توان یافت که از چیزهای دیگر در آن «بهره‌یاسهمی» وجود نداشته باشد. چیزها بی‌پایان تقسیم پذیرانند و هرگز بخشی ازچیزی را نمی‌توان کوچکترین دانست، زیرا همواره باز هم از آن کوچکتری وجود دارد که آن نیز در خود بهره‌ای از همهٔ چیزهای دیگر داراست. اکنون لحظه‌ای بازگردیم به آنجایی که فیلسوف، نخستین شکل هستی را تصویر می کند و می‌گوید: «همهٔ چیزها باهم‌بودند و نامحدود، هم‌درشماره،هم‌درکوچکی.....» (تکهٔ‌اول). اما اکنون این پرسش به‌میان‌می‌آید که مقصود آناکساگوراس‌از «چیزها» [χρήματα] چه بوده است؟ خود این واژه نزد فیلسوفان پیش از سقراط آن گونه که باید مشخص نشده است. اما برای آناکساگوراس، که به طورکلی به سنتهای فکری متفکران میلتوس وفادار مانده بود، «چیزها» یا «خرماتا» باید مفهومی محسوس و معنایی مانند «موادگوناگون» در برداشته باشد. بدین‌سان مقصود از «همهٔ چیزها»، بدان معنی نیست که ما اکنون از آن در ذهن داریم. این واژه نمی‌خواهد نشان

دهنده و نمایندهٔ افراد اشیاء و هستنده‌ها به شکلی که ما اکنون آنهارا در جهان می‌یابیم، باشد، بلکه‌بیشتر یعنی «موادی» بیشمارکه اکنون درپهنهٔ هستی، چیزها و پدیده ها از آنها تشکیل یافته‌اند. براین پایه است که فیلسوف می گوید درآغاز همهٔ چیزها، یعنی همهٔ مواد که اجزای بیشمار تشکیل دهندهٔ موجودات بشمار می‌روند، باهم و در هم آمیخته بودند و این مواد یا اجزاء هم در شماره بی‌پایان بودند، هم در کوچکی، زیرا هرچه ما آنها را کوچك تصور می‌کردیم، بازهم کوچکتری از آن یافت می‌شود و چون هریك ازین مواد کوچك در واقع هستنده‌ای بشمار می‌رود، نمی‌توان تصور کرد که در اثر بی‌پایان تقسیم آن، به جایی برسیم‌که نیست شود، یعنی دیگر تقسیم‌پذیر به هستندهٔ بازهم کوچکتری نباشد، بدین علت است که فیلسوف می گوید: «ممکن نیست که هستنده دراثر بی‌پایان تقسیم نیست شود.» (تکهٔ ۱ و ۳). سپس وی اصل مهم فلسفهٔ خود را به میان می‌آورد ومی‌گوید: «درهمهٔ چیزهای درهم‌انباشته بسیاری و ازهمه‌گونه چیزها وجود دارد، بذرهای همهٔ چیزها دارای همه‌گونه شکلها...» (تکهٔ ٤) و: «پس بدین‌سان همهٔ چیزها درهمه چیزهستند..... همهٔ چیزها بهره (یاسهمی) از همه چیز دارند.» (تکهٔ ٦) دو مفهوم بذرها(Spérmata) وبهره‌ها [μοιραι] (مؤیرای) درفلسفهٔ آناکساگوراس وظیفهٔ مهمی برعهده دارند. هریك از بیشمار چیزهایی که در این جهان یافت می‌شوند، بهره‌ها یا سهمهایی از همهٔ چیزهای دیگر درخود دارد. مقصود از «بذرها» بایدکوچکترین پاره‌هایی ازیك چیز باشد که می‌توان تصورکرد. اکنون در این کوچکترین پاره‌ها ازیك چیز، بازمی‌توان ازهمهٔ چیزهای دیگر «بهره‌ای» یافت، به‌دیگر سخن، نمی‌توان از چیزی‌پاره‌ای تصورکرد که درآن پاره، از همهٔ چیزهای دیگر «سهمی یابهره‌ای» وجود نداشته باشد. پس هرچیز، هراندازه بزرگ یاکوچك باشد، از چیزهای دیگر یکسان دارای بهره است. بنابراین، چیزها، همه، هم همانندانند، هم ناهمانند. چیزها

همانندانند، زیرا درهریك از آنها از همهٔ چیزهای دیگر بهره‌ای یاسهمی وجود دارد، ونیز ناهمانندانند. چون این بهره‌ها در آنها به‌یك نسبت یااندازه نیست. زیرا: «هریك چیز آشکارا آن چیزی بود و هست کـه از آن بیشترین بهره را داراست.» (تکهٔ ۱۲، پایان) پس نتیجهٔکلی این نظریهٔ آناکساگوراس این‌می‌شود که همه چیز می‌تواند به چیزهای دیگر تبدیل گردد، درست به‌همین‌علت که در هرچیزی از همهٔ چیزهای دیگر سهمی یابهره‌ای وجود دارد، وگرنه همانگونه که خود فیلسوف می‌پرسد: «چگونه موی می‌تواند ازجزموی‌پدیدآید یاگوشت از غیر گوشت؟» (تکهٔ ۱۰). این نکته را در فلسفهٔ آناکساگوراس، ارسطو نیز تأیید می‌کند ودرکتاب فیزیك خود می‌نویسد: «آناکساگوراس چنین‌به‌نظر می‌رسد که شمارهٔ نامحدودی (ازاصلهای نخستین) را پذیرفته‌است، زیرا وی این‌عقیدهٔ مشترك میان همهٔ طبیعیان راحقیقت می‌داندکه ازناهستنده چیزی پدید نمی‌آید وبه این علت‌گفته است که «همهٔ چیزها باهم بودند» و به نظر او زایش (پیدایش) چیزی‌جزدگرگون شدن‌نیست ..... همچنین وی ازپیدایش‌ناهمانندها ازیکدیگر این استدلال را کردکه «آنها از پیش در یکدیگر بوده‌اند ....» و درجای دیگر از همان کتاب می‌نویسد: «وی همچنین عقیده داشت که هر پاره‌ای (یاجزئی) درست به همان اندازه یك‌آمیزه است که کل، زیرا وی دید که هریك‌چیز از هریك چیز دیگری پدید می‌آید ... .. مثلا این تکه‌گوشت واین تکه استخوان را ملاحظه کنیم، هریك می‌تواند از دیگری پدیدآید و به‌همین سان هرچیزی دیگر، ودرنتیجه‌همهٔچیزهاباید‌ازهمهٔچیزهاپدیدآیند و بنابراین‌همهٔچیزها باید درعین حال باهم باشند.»[1] نظریهٔ «بهره‌ها» در فلسفهٔ‌آناکساگوراس اززمان ارسطو به‌بعد معروف‌است به‌نظریهٔ هوموئیومریای [ὁμοιομέρειαι] یا به تنهایی هوموئیومره [ὁμοιομερῆ] که‌می‌توان‌به‌ترتیب‌آنهارا به همبهرگیها و

۱) ارسطو: فیزیك، A ٤، ۱۸۷a ۲۰ به بعد وکتاب ۲۳ Γ، ۲۰۳ a به‌بعد.

مواد همبهره ترجمه کرد.[1] این دو اصطلاح نزد خود آناکساگوراس یافت نمی‌شود و از ساخته‌های ارسطوست که پس از وی و به پیروی ازو در تاریخ فلسفه رایج شده است. وی نخست نظریهٔ فیلسوف ما را به این شکل در کتاب خود به‌نام «در بارهٔ پیدایش و فنا ــ یاکون و فساد» به میان می‌آورد و می‌نویسد: «آناکساگوراس به عنوان عناصر، مواد همبهره (هوموئومره) را قرار می‌دهد، مانند استخوان، گوشت و مغز استخوان و هرچیز دیگری که هر پاره‌ای از آن همنام کُلّ آن است.»[2]
اکنون باید دید، پس هستنده‌های گوناگون که در عین حال، هریك از دیگری مشخص و ممتاز است، چگونه پدید می‌آیند؟ آناکساگوراس معتقد است که پیدایش و فنا نامهای گمراه‌کننده‌ای است که با واقعیت هستی هماهنگ نیست. زیرا از هیچ چیز، نمی‌تواند چیزی به‌وجود آید. پس هستی سرچشمهٔ هستنده‌هاست. اما چگونه؟ این هستنده‌ها، یا به دیگر سخن، این مواد همبهره که نه آغاز داشته‌اند نه پایان، نه زایشی داشته‌اند نه زمانی نابود خواهند شد، چگونه به‌شکلهای گوناگون چیزهای بیشمار در جهان در می‌آیند؟ آناکساگوراس پاسخ می‌دهد که آنچه در جهان دیده می‌شود «از چیزهای موجود به‌هم می‌آمیزد و از هم جدا می‌شود. و بنابراین درست است که پیدایش (یا زایش) را درهم‌آمیختن و فنا را ازهم پاشیدن بنامند.» (تکهٔ ۱۷). بدین‌سان جریان هستی آمیزش و جداشدن همواره و جاویدان چیزهایی است که همواره و جاویدان وجود دارند. هنگامی که مواد بیشمار همبهره به‌اندازه‌ها و نسبتهای گوناگون به‌هم می‌پیوندند یا به هم می‌آمیزند، می‌گوییم که چیزهایی پدید آمده‌اند و آنگاه که این مواد

---

۱) اسحق بن حُنَین (متوفی به‌سال ۲۹۸ هجری = ۹۱۰ میلادی) مترجم بزرگ آثار یونانی به عربی، در ترجمهٔ خود از کتاب فیزیك ارسطو دو اصطلاح یونانی بالا را «الاجزاء المتشابهة» یا «متشابهة الاجزاء» ترجمه کرده‌است. ر. ك. به: الطبیعة لارسطوطالیس به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی. چاپ مصر ۱۹٦٤. جزء یکم ص ۲۰۵ و ص ۳۳۰

۲) ارسطو: در *De Generatione et Cerruptione*، کتاب ۱۸ a ۳۱٤، A به‌بعد.

باردیگر ازهم می‌پاشند و پراکنده می‌شوند، گوییم مرگ و زوال و فناروی داده‌است.
فشردهٔ این نظریات آناکساگوراس را ، سیمپلیکیوس ، به نقل از کتاب ثئوفراستوس ، درتفسیر خود بر کتاب فیزیك ارسطو این‌گونه عرضه می‌کند :

«آناکساگوراس برای نخستین بار عقاید مربوط به اصلهای نخستین را دگرگون ساخت ... در حالی‌که (اصلهای) مادی را نامحدود قرار داد . همهٔ مواد همبهره ، مانند آب و آتش یا طلا ، نازاییده و فناناپذیرانذ و تنها چنین می‌نمایند که پدید می‌آیند واز میان می‌روند ، درحالی‌که فقط به‌هم پیوستن و جداشدن آنهاست، زیرا همه چیز درهمه‌چیز گنجانده شده‌است، اما هر یك به‌علت آنچه (یعنی اجزائی) که‌در آن غلبه‌دارد مشخص شده‌است، چون آن ماده‌ای طلا به‌نظر می‌رسد که در آن بیشتر (اجزای) طلا هست ، هرچند درواقع اجزای همه چیز در آن گنجانده شده‌است. در نتیجه آناکساگوراس می‌گوید: درهمه چیز بهره‌ای ازهمه چیز هست، و هر یك چیز آشکارا آن‌چیزی بود وهست که از آن بیشترین (بهره) رادربردارد ..... در اینجاست‌که ثئوفراستوس می‌گوید‌که آناکساگوراس همانند عقیدهٔ آناکسیماندروس را بیان می‌کند . زیرا (آناکساگوراس) می‌گوید که هنگام جدا شدن از نامحدود ، همگونها به سوی یکدیگر گراییدند و آنچه درکل (یعنی کل مواد درهم انباشته. ـ ش .) طلا بود، طلاشد و آنچه‌خاك بود، خاك شد و به همین‌سان هر یك‌ازچیزهای دیگر، پیدایش نیافتند، بلکه ازپیش‌موجود بوده‌اند. اماعلت حرکت و پیدایش را آناکساگوراس عقل (نوس) قرار داد ...»[1]

نوس(عقل) . یکی از مشخصات برجستهٔ فلسفهٔ آناکساگوراس که ازدوران

۱) سیمپلیکیوس : در تفسیر بر فیزیك ارسطو : ۲۷، ۲= دیلز ۱ ٤ A ٩ ٥

باستان تاکنون همواره انگیزهٔ نظریات، تفسیرها و تعبیرهای گوناگون شده‌است ـ نقشی‌است‌که نوس یا عقل درجهان بینی‌فلسفی او برعهده دارد. نوس(Nous)از یك سو در نظام فلسفی آناکساگوراس که همه جانبه و یکپارچه برپایهٔ تعلیل نظری و عقلی ومشاهدهٔ‌طبیعی استواراست و به‌دنبال سنتهای‌فکری‌مکتب‌میلتوس وطبیعیان (فوسیکوی) می‌رود، چونان جسمی‌بیگانه وعاملی تحمیل شده می‌نماید وازسوی دیگر، درلحظه‌ای معین وضروری، گوشه‌ای خالی راپر می‌کند. مفهوم حرکت که‌برای توجیه‌هرگونه پدیده‌ای درطبیعت اجتناب‌ناپذیراست، نزدطبیعیان‌مکتب میلتوس، امری بدیهی، انکارناپذیر وبی نیاز از توجیه و توضیح بود، وبه شکل یك «ضرورت» یا «جبر» در ذات هستی تلقی می‌شد. اما چنانکه دیدیم پارمنیدس کوشیدکه دراستدلالهای نظری خود، وجود هرگونه حرکت‌را درهستی منکرشود و در این راه برای متفکران آینده دشواریهایی به میان آورد، و بدین سان هرمتفکری که پس از وی درکار هستی و طبیعت می‌اندیشید، می‌بایستی به جای آنکه حرکت را واقعیتی مسلم و انکارناپذیر بداند، برای توضیح و توجیه آن کوششی به کار برد. امپدوکلس برای توجیه وجود حرکت ودگرگونی در هستی متوسل به دو نیروی مهر و آفند شد که هریك به نوبهٔ خود علت حرکت در مسیر مثبت یا منفی می‌شدند. اکنون‌آناکساگوراس نیز برای توضیح پیدایش حرکت‌در طبیعت وانگیزهٔ‌آن، می‌بایستی می‌کوشید. هنگامی‌که تصویر هستی را درآغاز به شکل انبوهی درهم‌آمیخته از مواد بیشمار تصورکرد، این پرسش به میان‌آمدکه چگونه هستنده‌های گوناگون و بیشمار ازآن تودهٔ بی‌پایان آشفته جدا شدند که نخست در حال سکون مطلق بود؟ در اینجا وی مفهوم عقل را پیش کشید، که در لحظه‌ای معین، نخستین‌تکان‌را به‌آن انبوهی‌بی‌پایان داد و چنانکه خواهیم دید، با این‌تکان‌چرخش یاگردشی را سبب‌شدکه به‌جدا شدنهای‌گوناگون موادنخستین انجامید وپس ازآن همچنان به حرکت خود ادامه داد. نکته‌ای در اینجاست که

ساختمان فکری دو فیلسوف را از یکدیگر مشخص می‌سازد. امپدوکلس به دو نیروی عاطفی دست یازید، در حالی‌که آناکساگوراس یك مفهوم مجرد ذهنی را جانشین می‌کند، و چنین می‌نماید که وظیفهٔ نوس در آغاز، همانند وظیفهٔ روح یا عقل نزد آدمیان است. صفات نوس نزد فیلسوف ما چنین توصیف می‌شود: «در همه چیز بهره‌ای از همه چیز هست جز نوس.» (تکهٔ ۱۱) و «همهٔ چیزهای دیگر از همه چیز بهره‌ای دارند، اما نوس نا محدود و به خود فرمانرواست و با هیچ چیز دیگر آمیخته نیست و تنها به خودی خود هست..... او لطیفترین و نابترین چیزهاست. او دارای آگاهی کامل بر همه چیزها و بزرگترین نیروست. برهمهٔ چیزهایی که جان دارند، هم بزرگتر هم کوچکتر، نوس فرمانرواست.» (تکهٔ ۱۲) و «چیزهایی هم وجود دارند که نوس نیز در آنها هست.» (تکهٔ ۱۱) و «از همهٔ چیزهای بهم آمیخته شده، یا جدا شده، نوس آگاه بود... و هیچ چیز به شکل کامل از یکدیگر جدا شده یا متمایز نیست، مگر نوس. نوس همه همانند است، چه بزرگتر چه کوچکتر آن» و «نوس همه را نظام بخشید.» (تکهٔ ۱۲). چنانکه دیده می‌شود، نوس برای فیلسوف ما دارای صفاتی است که آن را آشکارا از جهان طبیعی و مادی فیلسوف که در آن همهٔ پدیدیها و ناپدیدیها در حدود حرکت و دگرگونی مواد محسوس روی می‌دهد، ممتاز می‌کند و آن را به صورت یك نیروی غیرمادی و خدایی در می‌آورد. در همینجاست که محققان سرگردان شده‌اند. گروهی برآنند که آناکساگوراس در نظام جهانی خود، یك نیروی خدایی را دست اندرکار کرده است و گروهی دیگر فیلسوف را سرزنش می‌کنند که وظیفه و ماهیت نوس را آن گونه که باید روشن و مشخص نکرده است. اکنون ببینیم تا چه اندازه می‌توان اندیشه را به خود دیدگاه فیلسوف نزدیك کرد. صفاتی که وی برای نوس برمی‌شمارد، از یك سو درست مفاهیم مجردی را در بردارد که همانند روح، خودآگاهی و شعور در انسانهاست. عقل با

هیچیك از مواد، همگون نیست. اما می‌تواند برهمهٔ مواد چیره باشد. فیلسوف از سوی دیگر می‌گوید که «عقل لطیفترین و نابترین یا پاکترین چیزهاست.» و به همین علت تواناست که در همه چیز نفوذ کند و با بسیاری چیزها درآمیزد؛ زیرا «چیزهایی هم وجود دارند که عقل در آنها هست». بنابراین نوس نیز به صورت نیرویی در می‌آید که همهٔ پاره‌های آن «چه بزرگتر چه کوچکتر» همه همانند است و هر پاره‌ای از آن، یا هراندازه‌ای از آن که در چیزی نفوذ کند، دارای همان توانایی کُلّ اوست. پس نوس می‌تواند خود را پاره پاره کند، یعنی در چیزهایی پراکنده شود. اکنون چنین ماهیتی دیگر نمی‌تواند یك ماهیت مجرد خدایی باشد، یا خدا باشد. زیرا ماهیت مجرد خدایی‌که مُفارق یا جدا از چیزهای مادی است، نمی‌تواند با چیزهای دیگر همگونی داشته باشد و خود را در آنها پراکنده سازد! بدین‌سان از این لحاظ تناقضی دراندیشهٔ فیلسوف یافت می‌شود که گویی خود وی به آن توجه نداشته یا دست کم در رفع آن نکوشیده است، بنا برگفتهٔ فیلسوف «نوس‌که همیشه هست، به‌یقین اکنون نیز درآنجایی هست که همهٔ چیزهای دیگر، هم در انبوهی پیرامونی و هم در چیزهای به هم گرد آمده و چیزهای جداشده.» (تکهٔ ١٤). پس در واقع، نوس در همه جا هست، یعنی در همه چیز پراکنده است واین با شخصیت یا ماهیت مجرد خدایی هماهنگ نیست. اما از سوی دیگر، عملا در جریان دگرگونی و پیدایش و زوال چیزها، ما نشانی از فعالیت نوس نمی‌یابیم. وی نخستین تکان را به انبوه بی‌پایان مواد درآغاز داده بود و این تکان در آن انبوهی، چرخشی، یعنی حرکت دایره‌آسا یا گردابی پدیدآورد که به تأثیرآن درهم آمیختن وجداشدن مواد روی داد و به‌شکل گرفتن پدیده‌های طبیعت انجامید. ازآن پس واکنون‌نیز وظیفهٔ اساسی را همان حرکت چرخ‌آسا انجام می‌دهد. نوس در این میان بیگانه و بیکاره می‌شود، و ازآنجا که وی درآغازآفرینندهٔ آن انبوه درهم‌آمیختهٔ مواد

نبوده است. تنها در لحظه‌ای معین، چرخشی را سبب شده و از آن پس گوشه‌ی کنار کشیده و تماشاگر کارخانهٔ هستی شده است! اما بـا همهٔ تجردی که دارد، نوس نمی‌تواند غیرمـادی باشد. برای آنـاکساگوراس که بـرخلاف امپدوکلس، در اندیشه‌هایش هیچ گونه گرایش افسانه‌ای، دینی و عرفانی یافت نمی‌شود، بلکه اندیشه‌ای همیشه و همواره روشن و واقع‌بین دارد، و در تعلیل پدیده‌های طبیعت، تنها از راه خود این پدیده‌ها می‌کوشد و آنچه را که ناپیداست نیز در چیزهای پیدا و آشکار جستجو می‌کند (تکهٔ ۲۱ الف) و برروی هم، به‌سنت متفکران میلتوس، فیلسوفی ماتریالیست است، پنداشتن یك نیروی غیرطبیعی و غیرمادی دشوار به نظر می‌رسد. وی نوس را تنها در جایی پیش می‌کشد که در پیداکردن یك علت عینی و واقعی سرگردان است، و می‌توان به‌اطمینان گفت که اگر وی می‌توانست، انگیزهٔ حرکت را در آغاز هستی از راه طبیعی بیابد، به‌مفهوم نوس متوسل نمی‌شد. زیرا می‌دانیم که وی به هیچ روی با اندیشه‌های دینی سروکار نداشته است؛ خورشید را، برخلاف عقیدهٔ همگانی یونانیان آن دوران، نه یك خدا، بلکه توده‌ای فلز گداخته می‌دانسته است و داستانی که پلوتارك نیز نقل می‌کند، مؤید این نظر است که فیلسوف ما اندیشه‌اش همواره در جهت تعلیل مادی و طبیعی پدیده‌ها گرایش داشته است[1]. ازسوی دیگر مفهوم و وظیفهٔ نوس، نزد فیلسوفان بعدی، بویژه کسانی مانند سقراط، افلاطون و ارسطو موجب ناخورسندی می‌شود و همه می‌کوشند که از ارزش آن بکاهند. آنـاکساگوراس به طور کلی، موجب ناراحتی این فیلسوفان ایده‌آلیست است. افلاطون از قول سقراط، فلسفهٔ آناکساگوراس را «یاوه‌ها و تُرّهات» می‌نامد و بویژه از نظریهٔ نوس وی بسیار ناراضی است.[2] ارسطو نیز هنگام پرداختن به‌عقاید فیلسوفان پیش از خود دربارهٔ علت غایی و انتقاد از آنها می‌نویسد:

---

۱) پلوتارك: زندگیها، پریکلس، ۶ (داستان قوچی که تنها یك شاخ برپیشانی داشت).

۲) افلاطون: رسالهٔ فایدون *Phaidōn* ۹۸B۷ به‌بعد.

«آناکساگوراس نوس را به‌عنوان یك افزار مصنوعی (مکانیکی) درساختمان نظام جهانی به‌کار می‌برد، و هرگاه سرگردان است که توضیح دهد به چه علت چیزی ضرورتاً هست، آن را پیش می‌کشد. اما در موارد دیگر، وی هرچیز دیگری را غیر نوس، علت حوادث می‌شمارد.»[1] زیرا این فیلسوفان انتظار داشتند که نزد آناکساگوراس پشتیبانی برای نظریات وجهان‌بینی ایده‌آلیستی خود بیابند و ناامید شدند. ایشان به گفتهٔ رسا و جامع کورنفورد انتظار داشتند که‌فیلسوف ما نوس را به صورت:

« یك خدای نیکوکار درآورد که همه چیز را بـه بهترین مقصود طرح می‌کند... نخست باید کوششی برای توضیح محض مکانیکی انجام یابد، پیش از آنکه به فقدان آن پـی برده شود و ما باید بیشتر سپاسگزار آناکساگوراس باشیم‌که (به فرض هم که به‌خاطرش گذشته باشد) از برپا کردن یك غایت جویی (تلئولوژی) افسانه‌آمیز وتوضیح معلوم از راه مجهول خودداری کرده است.»[2]

پیدایش جهان و جهانشناسی. در لحظـه‌ای از نخستین شکـل هستی، زمانی که همه چیزها در یك انبوهی درهم آمیخته جای داشتند، نوس (عقل) در آن انبوهی‌حرکتی برانگیخت واین حرکت به‌شکل چرخش یاحرکت گردابی بود؛ زیرااین شکل حرکت برای متفکران یونانی، معقولترین وکاملترین شکل جنبش بوده است. سپس، هنگامی‌که نوس، این چرخش یا دوران را، نخست در ناحیه‌ای کوچك آغازکرد و سپس به‌نواحی وسیعتری راه یافت، پیش از هرچیز آئر (هوا) و آیثر جدا شدند. زیـرا چنانکه دیدیم، در انبوهی درهـم آمیختهٔ

---

۱) ارسطو: متافیزیك، A،۹۸۵ a ۱۸

۲) کورنفورد: «ازدین تا فلسفه» (متن‌انگلیسی) ۱۹۵۷، ص ۱۵٤

نخستین نیز، این دو بر مواد دیگر مسلط بودند. (تکهٔ۱). و جدا شدن آنها از دیگر مواد انبوه درهم‌آمیخته به‌علت سرعت افزایندهٔ همان حرکت‌گردابی روی داد. آثر برای فیلسوف ما نمایندهٔ چیزهای سرد ، تاریك و سنگین است و آیثر (هوای آتشناك) نمایندهٔ مواد گرم، سبك و رقیق است. بدین سان در اثر سرعت چرخش ، مواد غلیظ و نمناك و سرد و تاریك ، بـه سوی مرکز حرکت گردابی گراییدند ودر آنجایی که‌اکنون زمین‌جای‌داردگرد آمدند، وچنان است که مطابق قانون طبیعی ، اجسام یا اجزای سنگین‌تر به سوی مرکز می‌گرایند ، یعنی‌سیر هبوطی دارند. مواد سبکترمانندمواد رقیق‌وگرم وخشك، به‌سوی پیرامون دایرهٔ چرخنده ، یعنی درمسیر صعودی خود، به سوی فراخنای آیثر برخاستند . از میان این مواد جدا شدهٔ غلیظ و سرد ، دراثرچرخش بیشتر ، آب پدیدآمد واز آب زمین شکل‌گرفت ، یعنی خاك پدیدآمد و ازخاك دراثر سرما یعنی انجماد آن ، سنگها به وجود آمدند که ازآب برجسته‌تراند ، یعنی برآمدگی و جهش به جلو درآنها بیشتر است. (تکهٔ ۱۵) و درجریان‌چرخش سریع زمین،سنگهایی از آن جدا شدند و دراثر تماس با هوای آتشناك پیرامونی برافروخته شده و ستارگان را تشکیل داده‌اند . زمین‌که نخست درحالت لای‌مانند بود ، دراثر تابش خورشید وگرمای آن خشك شد وآبهایی‌که برجای مانده بودند ، درنتیجهٔ‌تبخیر شورمزه شدند و دریاها را پدیدآوردند . [1] هرچه از چرخش نخستین می‌گذشت، برسرعت آن افزوده می‌شد ، چنانکه به هیچ روی همانند سرعتهایی که برای آدمیان محسوس است نبود (تکهٔ ۹)، وبا افزایش و ادامهٔ چرخش ، نوس بیشتر و بیشتر خود را ازآن جدا می‌کرد ، چنانکه گویی دیگر نیازی به میانجیگری‌او نبود یا به دیگر سخن قانونی پدید آمده بودکه خود به خود ادامه می‌یافت و دیگر نیازی به انگیزه‌ای بیرونی نداشت ، افزایش سرعت چرخش ، علت جدا

---

۱) آیتیوس : ۲ ، ۱٦ = دیلز ۹۰ A ۵۹

شدن بازهم بیشتر چیزهـا و مواد می‌شد. دربارهٔ جهانشناسی آناکساگـوراس، گزارش تفصیلی از هیپولیتوس در دست است‌که گزارشهایی از ارسطو و دیگران نیز آنها را تأیید می‌کنند. وی به نقل از ثئوفراستوس می‌نویسد:[1]

«۱ ـ شکل زمین مسطح‌است و در اثر بزرگی (حجم) خود نیز به علت اینکه خلأ وجود ندارد و نیز در اثر هوای بسیار نیرومند که‌می‌تواند در آن شناور باشد، درفضاآونگ است. ۲ ـ از رطوبت روی زمین، دریا از آبهایی‌که در آن است پدیدآمد (که تبخیرآن موجب‌پیدایش بسیاری چیزهای پدید آمده شد) و نیز از رودخانه‌هایی که به درون آن جـریان دارند. ۳ ـ سرچشمهٔ رودخانه‌ها قسمتی از باران است و برخی از آبهای درون زمین، چون زمین میان تهی است و در شکافها وحفره‌های خود دارای آب است. رودخانـهٔ نیل در تـابستان طغیان می‌کند به‌علت آبهایی‌که از برفهای موجود در نواحی جنوبی، درآن‌فرومی‌ریزند. ۴ـ خورشید،ماه‌وهمهٔ‌اختران،سنگهای برافروختهٔ آتشناکندکه چرخش‌آیثرآنها را با خود می‌گرداند. در زیر ستارگان، خورشید و ماه نیز اجرامی هستندکه همراه آنها درگردشند و برای‌ما نادیدنی‌اند. ۵ـ ما گرمای ستارگان را احساس نمی‌کنیم، به علت دوری آنها و فاصلهٔ زمین باآنها. ازسوی دیگرآنها به‌گرمی‌خورشید نیستند، چون در ناحیه‌ای سردتر جای دارند. ماه در زیر خورشید و به مـا نزدیکتر است. ۶ـ خورشید در بزرگی از پلوپونسوس تجاوز می‌کند. ماه از خود روشنایی ندارد، بلکه آن از خورشید است. گردش‌ستارگان در زیر زمین روی می‌دهد. ۷ـ خسوف(گرفتگی ماه) دراثر حائل

---

۱) هیپولیتوس: $Ref.$ ۸، I = دیلز۲ ۵۹A۴۲

شدن زمین (وگاه نیز اجرام کیهانی زیر ماه) میان خورشید و آن پدید می‌آید. گرفتگی خورشید (کسوف) در اثر حائل شدن هلال ماه میان زمین و آن روی می‌دهد. ۸- وی برای نخستین بار، آنچه راکه مربوط به‌کسوف وخسوف و روشنایی خورشید وماه است معین‌کرد. وی می‌گفت که ماه ازخاك است ودر خود دارای درّه‌ها(شکافها) ودشتهاست. کهکشان (یا راه شیری) بازتاب روشنایی ستارگانی است که بـه وسیلهٔ خورشید مستور نشده‌اند (نگاه کنید همچنین به توضیح ارسطو دربارهٔ کهکشان : دربارهٔ پدیده‌های هوایی ۲۵ a ۳٤٥ ، A۸) تیر کها (شهابها) نیز اخگرهایی‌اند که گویی در اثر حرکت سپهر بیرون جسته‌اند. ۹- بادها در اثر رقیق شدن هوا به‌وسیلهٔ خورشید و نیز سوخته شدن چیزهایی‌که راه طاق‌سپهر را پیش می‌گیرند و رانده می‌شوند ، پدید می‌آیند . رعد و آذرخش نیز در اثر تصادم گرما با ابرها روی می‌دهند . زمین لرزه‌ها زاییدهٔ تصادم هوای زیرین با هوای زیر زمین است. زیرا جنبش آن هوای زیرین، موجب می‌شودکه زمین شناور درآن بلرزد. »

دربارهٔ رعد و آذرخش وصاعقه و مانندآنهاگزارشی دیگر دردست است‌که می‌گوید : «.... ستارگان دنباله‌دار نتیجهٔ به هم پیوستن دو یا چندین ستاره‌اند که شعاعهایشان به‌هم برمی‌خورند .»(آیتیوس ۲ ، ۲ ، III=دیلز ۸۱ A ۵۹) . «هنگامی که‌گرما برسرما (یعنی آیثر برآئر)فشارمی‌آورد آوازآن تندر را ایجاد می‌کند و رنگ دادن آن به ابرهای سیاه آذرخش را پدید می‌آورد و اندازه و عظمت روشنایی صاعقه را وآتش مجسمتر توفان را و آنکه با ابر آمیخته است ،گردباد آتشین (پرستر Préstèr) را پدیدمی‌آورد.» (آیتیوس ٤ ، ۳ ، III =دیلز۸٤A۵۹.)

دربـارهٔ تگرگ می‌گوید چون ابرهای منجمد شده به قسمتهای سرد شدهٔ

زمین فرومی‌افتند، دراثر طول مدت سقوط‌گرد می‌شوند.» (همانجا ، ۴ ، ۲=دیلز ۵۹A۸۰) . « رنگین‌کمان (قوس‌قزح) نتیجهٔ بازتاب روشنایی خورشید بر ابرهای انبوه است . » (همانجا ۱۱ ، ۵ ، III =دیلز ۵۹A۸۶).

چنانکه دیده می‌شود ، آناکساگوراس بیشتر از بسیاری از طبیعیان پیش‌از خود، به جهانشناسی و بویژه اخترشناسی توجه داشته است. این نظریه‌که‌ستارگان سنگهای افروخته‌اند ، در حد خود تازه است . دیوژنس لائرتیوس حکایت می‌کند که به‌سال ۴۶۷ پیش از میلاد یکی از سنگهای آسمانی درناحیهٔ آیگوسپوتاموس فروافتاده بود و آناکساگوراس عقیده داشت‌که این‌سنگ از خورشید سقوط‌کرده بود. اما نظریهٔ او دربارهٔ روشنایی ماه ازخورشید، ابتکاری نیست، زیرا چنانکه می‌دانیم پارمنیدس نیزبرهمین عقیده بود (راه‌گمان ، تکهٔ ۱۴) . اما آناکساگوراس نخستین کسی بوده است که این نظریه را به آتن آورده بود .

زیست شناسی . دربارهٔ‌پیدایش جانوران وگیاهان ، آناکساگوراس نظریاتی ویژه دارد . وی می‌گوید : « بذرهای گیاهان در باران وجود دارند و هنگامی‌که همراه آن فرود می‌آیند موجب پیدایش آنها می‌شوند. » (تئوفراستوس : تاریخ گیاهان ، ۴ ، ۱ ، ۳= دیلز ۵۹ A۱۱۷) . اما جانداران : « از رطوبت وگرما ویك مادهٔ خاکی پدید آمده‌اند و سپس از یکدیگر .... » (دیوژنس : کتاب ۲_ ۹ ، ۳) به عقیدهٔآناکساگوراس «روح ماده‌ای هوایی است .» (آیتیوس: ۲ ، ۳ ، IV= دیلز ۵۹A۹۳) . از سوی دیگر ، چنانکه دیدیم از نظروی « در همه چیز بهره‌ای از همه چیز هست جز نوس، اما چیزهایی هم وجود دارندکه نوس در آنها هست» (تکهٔ ۱۱) . تنها فرق میان‌چیزهای جاندار و بیجان دراین است‌که درجانداران بهره‌ای از عقل (مقصود ادراك است) وجود دارد، اما در بیجانان ازآن بهره‌ای یافت نمی شود . بر پایهٔ نظریهٔ «بذرها » در گزارشی نحوهٔ رویش و تغذیه را به عقیدهٔ فیلسوف چنین می‌یابیم[1]: « در غذا ما چیزهایی را می گیریم که ساده و

۱) آیتیوس : ۵ ، ۳ ، I=دیلز ۴۶ A ۵۹

متجانس‌اند، مانند نان و آب و به وسیلهٔ اینهاست که موها ، رگها ، شریانها، گوشت، پیها ، استخوانها و همهٔ قسمتهای دیگر تن تغذیه می‌شوند . در این صورت باید بپذیریم که هر چیزی که وجود دارد، درغذایی که ما می‌خوریم یافت می‌شود ، وهمه چیز رویش خود را از چیزهایی که هستند به‌دست می‌آورد . درغذا باید اجزایی باشند که خون ایجاد می‌کنند و برخی که پیها و برخی استخوانها و مانند اینهارا می‌سازند ـ اجزایی که تنها بینش عقلی می‌تواند آنها را دریابد . نیازی نیست که ما این امر را که نان و آب این چیزها را پدید می‌آورند به جنبهٔ حسی باز گردانیم ، بلکه اجزائی که در نان و آب یافت می‌شوند، تنها بامشاهدهٔ عقلی تصورپذیر است . » . بدین‌سان می‌توان توضیح داد که به عقیدهٔ آناکساگوراس چون در همه چیز باید بهره‌ای از همه چیز دیگر باشد، در موادی که در خوراك ماوجود دارد ، مثلاً آب و مانند اینها نیز ، باید همهٔ اجزائی یافت شوند که اندامهای گوناگون تن ما وموادِ تشکیل دهندهٔ آنها را می‌سازند . مثلاً در گندم ، که در تن ما خون و گوشت را پرورش می‌دهد ، باید اجزائی از هر دو آنها یافت شوند ، چنانکه هر گاه مواد گوناگون خوراکی را ، به درون می‌کشیم ، در بدن ، پاره‌هایا اجزائی که برای ساخته شدن گوشت وجود دارند ، به گوشت و آنهایی که برای ساختن استخوان شایسته‌اند ، به استخوان تبدیل می‌شوند ، و اجزای دیگری که همگون یا شایسته برای ساختن اندامهای دیگراند، در ضمن کارگوارش وسوخت و ساز و دگرگون شدن مواد خوراکی، به اجزای همگون خود در تن می‌پیوندند.
نکتهٔ بسیار تازه و پر مغز در نظریات آناکساگوراس ، توجیه وی از علت برتری و امتیاز انسان در برابر جانوران دیگر است . ارسطو در جایی می‌نویسد : « آناکساگوراس می‌گوید که انسان به علت داشتن دستها هوشمندترین جانوران است.»[1] این بدان معنی است که آدمی توانسته است با بکار بردن دستهای خود ،

۱) ارسطو : دربارهٔ اجزای جانوران *Peri tōn Zōōn moriōn* ۶۸۷a۷ ؛ ۱۰، IV=دیلز ۹A ۱۰۲ ،

در ساختن چیزهای گوناگون و آفرینشهای پیوسته، بر توانایی فکری و بر آگاهی خود نیز بیافزاید.

احساس و ادراک. بدیهی است که نزد فیلسوفی مانند آناکساگوراس که همواره اندیشه‌اش بر محور تعلیل و توجیه عقلانی و طبیعی چیزها می‌گردد، باید دربارهٔ احساس و ادراک و شکل فعالیت آنها نزد انسان، نظریاتی پدید آید. هر چند آن بخشی از نوشته‌های فیلسوف که وی در آن نظریات خود را در زمینهٔ چگونگی پیدایش احساس و شناخت توضیح می‌دهد، برای ما باقی نمانده است، اما خلاصهٔ آنها را در گزارشی از ثئوفراستوس می‌توان یافت که تصویری از عقاید آناکساگوراس را در این باره بدست می‌دهد. وی می‌نویسد[1]:

«آناکساگوراس می‌گوید که احساس به‌وسیلهٔ اضداد پدید می‌آید، زیرا همانندها در برابر همانندها تأثرناپذیراند. وی می‌کوشد که یکایک حواس را توضیح دهد. ما به وسیلهٔ انعکاس تصاویر در مردمك چشم می‌بینیم، ولی هیچ تصویری بر یك چیز همرنگ منعکس نمی‌شود، بلکه فقط بر رنگی که با آن فرق دارد. در بیشتر جانوران این اختلاف رنگ بیشتر در طی روز و برای دیگران در شب است، و در آن هنگام تیز می‌بینند. اما به طور کلی شب بیشتر همرنگ با چشم است. تصویر در روز بر مردمك چشم می‌افتد، زیرا روشنایی هم علت ایجاد تصویر است، و نیز رنگ مسلطتر، آسانتر بر ضد خود تصویر می‌افکند. به همین نحو است که پسایی و چشایی (موضوعهای خود را) تشخیص می‌دهند. چیزی که درست به همان سردی یا گرمی یك چیز است، در اثر تماس خود، نه آن را گرم می‌کند نه سرد. به همین سان شیرینی و ترشی به

۱) ثئوفراستوس: *De sensibus* (دربارهٔ حواس) ۲۷ به بعد=دیلز ۹۲ A ۵۹

وسیلهٔ خود آنها احساس نمی‌شوند. ما سرد را به‌وسیلهٔ گرم می‌شناسیم و بی‌طعم را به‌وسیلهٔ شور و شیرین را نیز، به علت نقصان هر یك از آنها درما، زیرا همهٔ این چیزها در ما موجود است. به‌همین نحو است بوئیدن وشنیدن، که یکی همراه تنفس است و دیگری اثر اینکه آواز درمغز نفوذ می‌کند، زیرا استخوانی که آن را فرا گرفته است میان تهی است و آواز در آن نفوذ می‌کند. تمام احساسها همراه با درد است و این ظاهراً نتیجهٔ آن فرضیهٔ نخست است، زیرا همهٔ چیزهای ناهمانند در اثر تماس دردی پدید می‌آورند، و این درد با دوام یا شدت احساس آشکار می‌شود. رنگهای تند و آوازهای شدید ایجاد درد می‌کنند و نمی‌توان آنها را زمانی دراز تحمل کرد. جانوران بزرگتر حساسترند و به طور کلی احساس متناسب با بزرگی است. جانورانی که چشمانی درشت، پاك و درخشان دارند، چیزهای بزرگ را از فاصلهٔ دور می‌بینند، و با چشمان کوچکتر برعکس است. درکارشنوایی نیز چنین است؛ جانوران بزرگ می‌توانند آوازهای بلند و از دور را بشنوند، درحالی که آوازهای زیرتر ناشنیده می‌گذرند. جانوران کوچك، آوازهای زیر و نزدیك را می‌شنوند. دربارهٔ بوییدن نیز چنین است؛ هوای رقیق شده، بوی بیشتر می‌دهد، زیرا چون هوا گرما داده شود و رقیق گردد بو می‌دهد! یك جانور بزرگ هنگام تنفس هوای غلیظ را همراه با رقیق، درحالی که یك جانور کوچك، فقط هوای رقیق را به‌درون می‌کشد، بدین‌سان جانور بزرگ، بیشتر بو احساس می‌کند، چون بو از نزدیك بیشتر احساس می‌شود تا از دور، به علت اینکه متراکمتر است، و چون پراکنده شود ضعیف است. اما به طور کلی می‌توان گفت که نه جانوران بزرگتر بوی لطیف را احساس می‌کنند و نه جانوران کوچکتر بوی غلیظ را.»

نکتهٔ اساسی در نظریهٔ آناکساگوراس این است که وی آن را نتیجهٔ تأثیر وتأثراضداد [οἱ ἐναντίοι] می‌داند واین درمقایسه با نظریات متفکران پیش‌از اوپیشرفته‌تر است، ومسئلهٔ اختلاف ودرجات‌آن را در احساس‌انگیزه‌های بیرونی، فیزیولوژی نوین نیز تأییدکرده است. دربارهٔ شناخت و امکانهای آن که در نتیجهٔ فعالیت حواس دست می‌دهد، آناکساگوراس می‌گوید: « بـه علت ناتوانی آنها(حواس) ما توانا نیستیم که حقیقت را تشخیص دهیم. » (تکهٔ ۲۱) و این گفته سبب شده است‌که‌گروهی آناکساگوراس رامنکر امکان معرفت بدانند! اما این پندار به هیچ روی درست نیست. سکستوس امپیریکوس‌که این‌گفتهٔ فیلسوف را برای ما حفظ کرده است، می‌نویسد، آناکساگوراس در تأیید این نظریهٔ خود که به‌علت ناتوانی حواس، ما نمی‌توانیم حقیقت اشیاء را دریابیم، مسئلهٔ آمیزش رنگها رابه میان می‌کشد و می‌گوید اگر دو رنگ سیاه‌وسپید رایکی بردیگری، قطره قطره بیفزاییم، حس بینایی از تشخیص دگرگونی تدریجی‌آن ناتوان است، هر چند یك واقعیت عینی است. وی سپس اضافه می‌کند کـه بنابـراین به‌عقیدهٔ آناکساگوراس « به طورکلی عقل معیار است.»[1] همهٔ اینها، تنها می‌تواند یك‌چیز را نشان دهد و آن این است که فیلسوف به خطای حواس بیرونی توجه فراوان داشته است، نه اینکه امکان شناخت عینی را منکر بوده است! و برای جبران این خطاهای حسی،وی عقل و آگاهی ورزیدهٔ آدمی را که مواد خام کار خود را در هر حال از حواس می‌گیرد، معیار تشخیص درستی ادراك حسی می‌شمارد. وی می‌گویدکه حواس از ادراك علل، انگیزه‌ها وهمبستگیهای نهانی و درونی چیزها ناتوانند. زیرا هر چیز بیشمار چهره‌ها و جنبه‌های گوناگون دارد و حواس ما تنها برخی از این چهره‌ها و جنبه‌هارا هر بار درمی‌یابد، اما عقل یا هوش، آن داوری است که می‌تواند میان داده‌های حسی، همبستگی بر قـرار کند و نقصان

---

۱) سکستوس: بر ضد دانشوران. *Adv.math* کتاب ۷، ۹۰ به‌بعد.

یکی را به یاری دیگری جبران کند. قوانین و علـل عینی و واقعی هستندهها، آشکار نیستند و خود را به آسانی دراختیار ادراك حسی ما نمی‌گذارند. اما همهٔ پدیده‌های طبیعت می‌توانند دیدگاهی به‌سوی قوانین و علل نهفتهٔ درونی آنها باشند و درست به همین علت است که آناکساگوراس می‌گوید: «پدیـده‌ها منظر چیزهای ناپیدایند.» (تکهٔ ۲۱الف). برای این فیلسوف، دست‌یافتن‌ورسیدن به‌معرفت یاشناخت جهان، هدف زندگی ومقصود از هستی‌آدمی است، پس چگونه می‌تواند منکر امکان معرفت باشد. توجه‌کنیم به آنچه ارسطو دراین باره می‌نویسد:

«گفته می‌شودکه چون‌کسی برای آناکساگوراس چنین مسائل دشواری‌را پیش‌آورد ومصرانه از وی پرسیدکه به‌چه‌مقصودانسان باید بیشتر به‌وجود آمدن را بر نازاییده شدن اختیارکند، وی پاسخ داد: «به خاطر تماشای اندیشمندانهٔ آسمانها وهمهٔ وضع نظام جهانی». بنابراین آناکساگوراس باور داشت‌که‌انتخاب زندگی به خاطر نوعی از معرفت دارای ارزش است.»[1] آری، آدمیان با پیروی از همین سنت خردمندانه و انسانی کسانی مانند آناکساگوراس توانسته‌اند جهان را آن گونه بشناسند که هست و به یاری این شناخت، آن را آن‌گونه دگرگون کنند که می‌خواهند وآن گونه بسازند که آرزو دارند.

---

۱) ارسطو: اِتیکون یودمیون (اخلاق یودموس) A۵۰۱۲۱۶a۱۱

۱۳- آرخِلائوس

آرخلائوس[1] بزرگترین شاگرد آناکساگوراس ومشهورترین نمایندهٔ مکتب فلسفی وی بوده است. دربارهٔ زندگی او اطلاعات بسیار ناچیزی در منابع زندگی و عقاید فیلسوفان یافت می‌شود. دیوژنس‌لائرتیوس می‌نویسد:

«آرخلائوس از شهر آتن یا به‌قولی میلتوس، پسر آپولودوروس[2] یا به گفتهٔ بعضی میدونوس[3]، شاگرد آناکساگوراس و معلم سقراط بوده است. وی نخستین کسی بود که فلسفهٔ طبیعی را از ایونیا به آتن آورد وطبیعی (Fusikos) نامیده شد. علاوه بر این فلسفهٔ طبیعی به وی پایان یافت و آن نتیجهٔ این بود که سقراط دانش اخلاق را وارد آتن کرد. خود آرخلائوس نیز ظاهراً به اخلاقیات پرداخت، زیرا اوهم دربارهٔ قانون، نیکی و عدالت تفلسف می‌کرد.»[4]

از این گزارش چند نکته روشن می‌شود. یکی اینکه آرخلائوس بیشك از

1) Arxélaos 2) Apollodōros 3) Midōnos

۴) دیوژنس ۱۶ ، ۲

شهر آتن بوده است و این امر را سیمپلیکیوس نیز تأیید می‌کند (تفسیر بر فیزیك ارسطو؛ ۲۳، ۲۷) و دیگر اینکه وی معلم سقراط به‌شمار می‌رفت و بنابر گزارش دیگری از دیوژنس، سقراط درجوانی به همراهی آرخلائوس به‌شهر ساموس رفته بود. اما اینکه فلسفهٔ طبیعی به وی پایان یافت، درست نیست، زیرا، چنانکه خواهیم دید، دموکریتوس، در زمان، پس‌از آرخلائوس آمد و هستهٔ اصلی کارش فلسفهٔ‌طبیعی بود. توجیه‌گزارش دیوژنس می‌تواند این باشدکه درمیان نویسندگان تاریخ فلسفه در دوران باستان، سنت این بودکه‌آن را به دورانها و مراحلی تقسیم کنند هماهنگ با موضوعهای اساسی که فیلسوفـان بیش از همه بـر آنها تکیه می‌کرده‌اند. دراینجانیز، چون سقراط درفلسفهٔ خود بیشترو مصرانه براخلاقیات و موضوعهای وابسته به آن تکیه می‌کرد، بنابر این باید دوران پژوهش فلسفی را دربارهٔ طبیعت پایان یافته دانست. در حالی که این درست نیست و می‌دانیم که بعدها نیز کسانی مانند ارسطو و دیگران علاقهٔ خاصی به مباحث شناخت طبیعت داشته‌اند.

اصول عقاید وجهانشناسی. نظریات فلسفی آرخلائوس را می‌توان در چند گزارش یافت که در میان آنها مهمترین و کاملترین یکی از سیمپلیکیوس در تفسیر کتاب فیزیك ارسطو و دیگری ازهیپولیتوس‌است. درگزارش نخست گفته می‌شود: «آرخلائوس از شهر آتن، شاگرد آناکساگوراس که‌گویند سقراط باوی همنشین بوده‌است، کوشش‌می‌کندکه چیزهای‌ابتکاری‌ازخود واردجهانشناسی وموضوعهای دیگر کند. اما همچنان اصلهای نخستین آناکساگوراس را به دست می‌دهد. هر دو عقیده دارند که اصلهای نخستین در شماره نا محدوداند و در نوع گوناگون و مواد همبهره (هومویومریا) را اصلهای نخستین قرار می‌دهند.»[1] هیپولیتوس نیز جهانشناسی فیلسوف ما را چنین توصیف می‌کند:

---

۱) سیمپلیکیوس: *Phys.* ۲۳، ۲۷=دیلز ۶۰A ۵

«وی به‌یك آمیزهٔ مادی عقیده داشت همانند آناکساگوراس و اصلهای نخستین وی نیز همانها هستند. اما وی نظر داشت که از آغاز یك نوع آمیزه‌ای در نوس (عقل) جای داشته است. منشأ حرکت جدا شدن گرم وسرد از یکدیگر بود، که‌ازاین‌دو، نخست حرکت دارد و دیگری ساکن است. هنگامی که آب مایع می‌شود، به مرکز جاری می‌گردد و سپس سوخته می‌شود و هوا و خاك پدید می‌آیند، که یکی به بالا می‌گراید و دیگری در زیر جای می‌گیرد. اینهاست علتهایی که زمین چگونه پیدا شده و ساکن در مرکز ایستاده است و بخش مهمی را در کل جهان هستی تشکیل نمی‌دهد. (هوا) که به‌وسیلهٔ حریق پدید آمده (بر همهٔ جهان مسلط‌است) و از احتراق اصلی آن، گوهر ستارگان آسمان به وجود آمده، که بزرگترین آنها خورشید است ودومی ماه، واز بقیه برخی کوچکتراند وبرخی بزرگتر. وی می‌گوید که آسمانها خمیده‌اند ودر نتیجه خورشید به زمین روشنایی بخشید و هوا را شفاف کرد و زمین را خشك، زیرا این در آغاز باتلاقی بود، با کناره‌های برآمده و در میان‌تهی. وی دلیل بر این میان‌تهی بودن را این می‌داند که خورشید برای همهٔ مردمان در یك زمان طلوع و غروب نمی‌کند، چنانکه اگرزمین مسطح می‌بود باید آن طور باشد. در بارهٔ جانوران وی می‌گوید، هنگامی کـه زمین در آغاز، در بخش زیرین آن، یعنی جایی که گرم و سرد در هم آمیخته بودند، رو به گرم شدن می‌نهاد، بسیاری از جانوران پدید آمدند، از جمله آدمیان و همه دارای یك‌روش زیست بودند وخوراك خود راهمه از گل و لای به‌دست می‌آوردند. اینان زندگی درازی نداشتند. سپس آغاز به زاییده شدن از یکدیگر کردند. آدمیان ازجانوران مشخص شدند؛ برای خود رهبران وقانونها و صنعتها، شهرها و جز آن استوار

کردند. وی می‌گوید که نوس، یکسان فطری همهٔ جانوران است، زیرا هر یك از جانوران، مانند آدمیان، عقل را به کار می‌برند، هر چند بعضی تندتر و بعضی کندتر.»[1]

بنابر آنچه ازاین گزارشها به دست می‌آید، فلسفهٔ آرخلائوس کوششی است که اصول عقاید آناکساگوراس را با نظریات طبیعیان پیشین در هم آمیزد. در این میان چند نکته قابل بحث و برجسته می‌نماید. وی بر خلاف استاد خود، که نوس (عقل) را تنها به جنبش آورندهٔ نظام هستی می‌دانست و هرگونه آمیختگی چیزهای دیگر را باآن منکر بود، آن را به‌یکسان فطری همهٔ جانوران می‌داند. در گزارشی نیز این نکته تأیید می‌شود که به نظر آرخلائوس، نوس سازندهٔ نظام جهانی نیست، بلکه گرما و سرما هستند.[2] دوم اینکه وی، اصلهای نخستین را همان مواد همبهرهٔ آناکساگوراس می‌داند، امامنشأ حرکت نخست را، نه آن‌گونه که استادش می‌گفت، در نوس، بلکه جدا شدن‌خودبه‌خودی گرم از سرد می‌شمارد. در جهانشناسی آرخلائوس چند نکته به چشم می‌خورد: گرم و سرد در آغاز از یکدیگر جدا می‌شوند. گرم در حرکت است، در حالی‌که سرد ساکن، یعنی در حال انجماد است و نمی‌جنبد. سپس آب، یعنی آبی‌که از اثر سرما منجمد بوده است، ذوب می‌شود و به‌صورت مایع درمی‌آید و به مرکز جاری می‌گردد. ازسوی دیگر در زیر تأثیر گرما سوخته می‌شود، یعنی به شکل بخار رقیق و غلیظ در می‌آید و هوا و زمین را می‌سازد، و این بدان معنی است که هوا از بخار رقیق و زمین از بخارهای (گازها؟) غلیظ و متراکم شکل می‌گیرند. دراینجا تأثیرشدید عقاید آناکسیمنس و نظریهٔ وی دربارهٔ تراکم و تخلخل، رقیق‌شدن وغلیظ شدن هوا،

---

۱) هیپولیتوس: .Ref ۱، ۹، I = دیلز ۶۰ A ۴ ، II = دیلز ۱۴ و ۱۲ A ۶۰

۲) آیتیوس: ۱۴، ۷، I و ۵، ٤

به عنوان اصل نخستین و تشکیل جهان در نتیجهٔ آن، بر آرخلائوس به خوبی آشکار می‌شود، در حالی که دو عامل گرما و سرما را از آناکسیماندروس می‌پذیرد و معتقداست که این دو، نظام جهانی راشکل می‌بخشند.[1] وی همچنین چهار عنصر امپدوکلس را نیز وارد جهانشناسی خود می‌کند. دربارهٔ پیدایش جانوران، وی هستهٔ نظریهٔ آناکسیماندروس را می‌پروراند که طبق آن نخستین جانوران ازخاك نمناك پدید آمدند، اما این اصلاح را در آن وارد می‌کند که جانوران هنگامی آغاز به‌پدید آمدن‌کردندکه زمین در بخش زیرین آن اندك‌اندك گرمتر می‌شد، یا به تعبیر امروزی، محیط برای پرورش ارگانیسم زنده سازگار می‌گردید.

وی‌همچنین دربارهٔ زندگی اجتماعی نیز ظاهراً صاحب‌نظر بوده است، زیرا دیوژنس می‌نویسد که وی می‌گفت: «عدالت و ستم زاییدهٔ طبیعت نیست، بلکه نتیجهٔ قرارداد است.»[2]

۱) بنابر گزارشی از آیتیوس ۵، ۴، II = دیلز ۶۰A۱۴

۲) دیوژنس: ۱۶، ۲

مکتب اتومیان:

۱۴- لوکیپّوس - دِموکْریتوس

نظریهٔ اتوم یا اتومیسم، یکی از بزرگترین و مهمترین جهان‌بینیهایی است که تاریخ اندیشهٔ فلسفی به‌خود دیده است. این مکتب فلسفی که نخست یك‌استاد وشاگرد او پایه‌گذاران آن بودند، از نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم پیش از میلاد، همچنان هوادارانی داشت، تا اینکه در سدهٔ سوم، فیلسوف و اندیشمند بزرگی مانند اِپیکوروس به میان آمد و بار دیگر زندگی و نیرویی تازه به‌آن بخشید که مدتها براندیشهٔ فلسفی فرمانروا بود. اما در دوران سده‌های میانـه (قرون وسطی) که اندیشهٔ فلسفی باخترزمین در زیر سنگینی کابوس مانند فلسفهٔ ارسطووجهان‌بینی مکتب مشاء (پریپاتتیکوس) و هواداران و مفسران کلیسایی او، دست و پا می‌زد، اتومیسم نیز، مانند بسیاری مکاتب فلسفی دیگر، به یخچال فراموشی افکنده‌شد. اما پس از تکانی که اروپا در اثر جنبش رونسانس به خود داد، و گویی عقل و اندیشه بار دیگر زاییده شد و در جستجوی واقعیت هستی، بار دیگر بـه سوی یونان، یعنی سرچشمهٔ دانش و فرهنگ و تمدن باختر روی کرد، در این میان توجه به جهان‌بینی مکتب اتومیان نیز آغاز شد و نخست اندیشهٔ آتشین و روح طوفانخیزی مانند جوردانوبرونو (G. Bruno ۱۶۰۰ - ۱۵٤۸) در نوشته‌هـای

فلسفی خود ،گرایشی به زنده کردن جهان بینی اتومیان نشان داد، هر چند اندیشه‌های او از چهارچوب متافیزیك تجاوز نکرد. ازاین به بعد جسته‌گریخته نشانهایی از زنده شدن دوبارهٔ اتومیسم دراروپا دیده‌می‌شود تا به‌دورانهای جدید می‌رسیم‌که نظریهٔ اتوم، راه متافیزیکی و نظری را رها می‌کند و به پهنهٔ دانش طبیعت واقعی‌گام‌می‌نهد، تا اینکه‌سرانجام‌در نتیجهٔ پژوهشها وآزمونهای‌دانشمند نامدار انگلیسی جان‌دالتون (John Dalton ۱۸٤٤ - ۱۷٦٦) به شکل بنیاد نظریهٔ نوین اتمی در دانش شیمی و سپس فیزیك استوار می‌شود و اکنون، در دوران ما تنها بنیاد شناخت علمی هستی است. نباید فراموش‌کردکه می‌بایستی بیست وچند قرن می‌گذشت تا اتومیسم یونانی‌که به طورکلی و در واپسین تحلیل یك اندیشه‌پردازی (ایدئولوژی) فلسفی بود، به شکل یك جهانشناسی علمی و واقعی کنونی درآیدکه ریشه‌های آن نه در اندیشه و استدلال مجرد ذهنی فلسفی، بلکه در پژوهش و آزمون طبیعت واقعی و پدیده‌های عینی آن استوار است.

نخستین بنیادگذاران اتومیسم در یونان، دو نفر به نامهای لوکیپوس (یا به تلفظ اصلی یونانی لیوکیپوس Leukippos و دموکریتوس Dèmokritos بوده‌اند[1]. از این‌میان اولی‌استاد ودومی شاگرد وی بشمارمی‌روند وبدین‌علت لوکیپوس نخستین پایه‌گذارمکتب است، اما نظریهٔ اتومیسم درتاریخ‌فلسفه به‌نام دموکریتوس شناخته و مشهور شده است تا بدانجاکه‌گاه وی را تنها پایه‌گذار این مکتب می‌دانند. اما اکنون تردید نیست‌که لوکیپوس نخستین مبتکر این فلسفه بوده است. مهمترین علت اینکه در تاریخهای فلسفه، نام این دو نفر همواره درکنار یکدیگر برده می‌شود و نظریات وعقاید اساسی اتومیسم بیشتر به‌دموکریتوس نسبت داده‌می‌شود،

---

۱) مترجمان عرب‌زبان نام ایشان را به شکل دیمقریطس و ذیمقراطیس و دمقرطس ولوقبس و مانند اینها ضبط کرده‌اندکه بعدها درکشورهای زیر نفوذ زبان عربی به همین شکل مشهور شده‌اند!

این است که از یک‌سو آگاهی ما در بارهٔ نخستین پایه‌گذار و مبتکر این نظریه، لوکیپوس و نوشته‌ها و عقاید و حتی زمان و زندگی او بسیار ناچیز است، و از سوی دیگر نظریات و عقاید وی به اندازه‌ای با اندیشه‌های دموکریتوس در هم آمیخته است که به‌آسانی نمی‌توان تعیین کرد کدام نظریهٔ اساسی از آنِ استاد و کدامیك زاییدهٔ اندیشهٔ شاگرد است. در این میان دو چیز علت این دشواری شده است، یکی این که، از نوشته‌های لوکیپوس هیچ چیز از دستبرد زمان محفوظ نمانده است، تا به جایی‌که در زمانهای بعد، چنانکه خواهیم دید، وجود تاریخی او را نیز مشکوك دانسته وحتی انکار کرده‌اند؛ درحالی‌که آگاهی ما در بارهٔ دموکریتوس نسبتاً بیشتر است و حتی تکه‌هایی از نوشته‌های اصیل وی نیز هم اکنون در دست است که به همت دیلز از منابع گوناگون گردآوری شده است. دوم اینکه نخستین منابع اطلاع ما در بارهٔ توضیح نظریات واصول اتومیسم، یعنی نوشته‌های ارسطو، سپس شاگردان مکتب وی و مفسران آثارش، هنگام سخن از اتومیان، همواره نام لوکیپوس و دموکریتوس را در کنار هم می‌آورند ومثلا می‌نویسند که: «ل و د می‌گویند که...» و بدین‌سان نمی‌توان با اطمینان گفت که‌کدام نظریه به‌خود لوکیپوس باز می‌گردد! باوجود این، در دوران ما کوششهایی شده است‌که عقاید اصلی این دو مرد را تا اندازه‌ای مشخص کنند و نیز اختلافهای میان آنها تا آنجاکه ممکن است، و منابع واسناد در دست اجازه می‌دهد، نشان داده شود. ما نیزدر اینجا این هردو را از هم جدا می‌کنیم و نخست سخنی چند در بارهٔ لوکیپوس و سپس دموکریتوس می‌گوییم وگفته‌هایی از وی‌راکه باقی مانده است به‌پارسی در می‌آوریم وسرانجام دربخش دیگری‌که ویژهٔ عرضه‌کردن عقایداین دواندیشمند است، کوشش‌خواهیم کردکه نظریات اساسی لوکیپوس را، جداگانه، نشان دهیم.

لوکیپوس. ما از زمان و زندگی این فیلسوف بسیارکم آگاهیم. دیوژنس لائرتیوس می‌نویسدکه وی درشهر الئا به دنیا آمده بود، اما بعضی‌دیگر می‌گویند

که زادگاه وی‌شهر آبدرا Abdèra در ثراکیا درشمال دریای اژه یاشهر میلتوس بوده است[1]. از سوی دیگر تئوفراستوس در اینکه وی ازشهرالئا یا میلتوس بوده‌باشد، مردداست[2] وشاید علت این باشدکه وی بافلسفهٔ مکتب‌الئا و بویژه عقاید پارمنیدس پیوند و آشنایی نزدیك داشته‌است وچنانکه خواهیم‌دید، فلسفهٔ او در واقع‌واکنش دیگری است در برابر اصول و عقاید مکتب الئا. پس می‌توان حدس زد که لوکیپوس اصلا از میلتوس بوده است، یعنی در آنجا زاییده شده و سپس به شهر الئا هجرت‌کرده ودر آنجا باپارمنیدس همنشین‌بوده وسرانجام به‌شهر آبدرا رفته است. چنانکه می‌دانیم، شهر میلتوس درشمار دیگر شهرهای ایونیا در سال۴۴۹ پیش از میلاد، به‌دنبال فرونشاندن شورش آن شهر به دست ساتراپ ایرانی، بار دیگراشغال و ویران شد وبدین‌سان می‌توان‌گفت‌که لوکیپوس شاید درهمان‌روزها یا اندکی پیش ازآن به شهر الئا در ایتالیا هجرت‌کرده بود. دربارهٔ تاریخ‌زندگی لوکیپوس به هیچ روی نمی‌توان با اطمینان چیزی‌گفت. وی به هرحال همزمان پارمنیدس و از او جوانتر و نیز همعصر آناکساگوراس وامپدوکلس بوده است واستاد دموکریتوس وبا مقایسه باتاریخی‌که از زندگی‌شاگرد وی دردست است، شایدبتوان تاریخ‌تولدوی رادرحدود سال ۴۸۰ یا ۴۷۰ پ. م. قرارداد.

در اینکه لوکیپوس عقاید فلسفی خود را درکتابی‌عرضه داشته بود، اکنون تردیدنیست و گواهی‌ارسطو بهترین‌دلیل بروجودآن‌می‌باشد[3]. تئوفراستوس به‌کتاب لوکیپوس اشاره‌می‌کندکه مگاس دیاکوسموس یا نظام جهانی بزرگ (*Mégas diakosmos*)

---

۱) دیوژنس: کتاب ۹، ۳۴ ـ ۳۰   ۲) سیمپلیکیوس (به نقل ازتئوفراستوس: عقاید طبیعیان قطعهٔ ۴) در تفسیر برفیزیك ارسطو ۴، ۲۸ = دیلز A۸ ۶۷

۳) برای آگاهی جامع وکامل در بارهٔ شخصیت واقعی لوکیپوس و نیز زندگی دموکریتوس و نظریات گوناگون محققان در بارهٔ آنها نگاه کنید به تعلیقات تسلر در کتاب نامبرده‌اش: فلسفهٔ یونانیان *Die Philosophie der Griechen* جلد اول، بخش دوم، ص ۱۰۳۹ به بعد.

نام داشته است[1]. دربارهٔ اصالت این نوشته بعدها سخن فراوان گفته شده و بعضی آن را نیز اثر شاگردش می‌دانند؛ زیرا دموکریتوس مسلماً کتابی به نام میکروس دیاکوسموس یا **نظام جهانی کوچك** (*Mikros diakosmos*) نوشته بوده است. از نوشتهٔ لوکیپوس هیچ چیز باقی نمانده است جز یك جمله که دیگران آن را نقل کرده‌اند و آن این است:

«هیچ چیز به‌تصادف پدید نمی‌آید، بلکه همه چیز به‌یك علت و به‌ضرورت روی می‌دهد.» (به‌نقل آیتیوس ۱،۲۵ = دیلز ۲ B ٦٧) این گفته از نوشته‌ای به نام **«دربارهٔ عقل»** که به فیلسوف ما نسبت داده می‌شود، نقل شده است. به‌هرحال کسانی مانند ارسطو و شاگرد وی تئوفراستوس، نوشته‌های لوکیپوس و دموکریتوس را به‌خوبی تشخیص می‌داده‌اند و میان آنها فرق می‌نهاده‌اند، اما بعدها، مؤلفان دیگر این فرق را نادیده گرفته و همهٔ نوشته‌های موجود را به خود دموکریتوس نسبت می‌داده‌اند و بدین علت برای آیندگان تشخیص نوشته‌های استاد از نوشته‌های شاگرد امکان نداشته است.

دموکریتوس. وی فرزند هگسیستراتوس Hégèsistratos و زادگاه وی شهر آبدرا بوده است. سال دقیق تولد او معلوم نیست. اما بنابر نقل دیوژنس لائرتیوس، فیلسوف در کتاب مشهور خود، یعنی **نظام جهانی کوچك** گفته است که، هنگامی که آناکساگوراس مردی سالخورده بود، وی جوانی بوده است چهل سال کوچکتر از او، و چون می‌دانیم که آناکساگوراس به‌سال ۵۰۰ پیش از میلاد زاییده شده بود، بنابراین می‌توان سال تولد دموکریتوس را درحدود ٤٦۰ پیش از میلاد قرارداد. بدین علت، آپولودوروس نیز سال تولد وی را در هشتادمین اولمپیاد (٤٥٧-٤٦۰) می‌داند. از سوی دیگر، بنابرگزارش دیوژنس، وی عمری درازکرده و هنگام مرگ صد و نه ساله بوده است و بدین سان سال مرگش در حدود ۳۸۰ قرارداد.

---

۱) دیوژنس ٤٦ و ۹

در بارهٔ زندگی و رویدادهای عمر دموکریتوس ، گزارشهای فراوان دردست است که جز اندکی از آنها ، بقیه همه افسانـه و ساختگی است و اصالت تاریخی ندارد . اما آنچه از این میان می‌توان پذیرفت ، این است کـه وی در جوانی با لوکیپوس برخورد کرده و نزد وی چیز آموخته است و شاید با آناکساگوراس نیز روبرو شده باشد، چه در گفته‌هایش، به وی اشاره می‌کند. رویداد مهم در زندگی فیلسوف، سفرهای فراوانی است که وی به کشورهای آن دوران ، در جستجوی دانش و گرد آوردن تجارب و دانستنیها کرده بود . وی در جـوانی ، میراث پدری خود را به برادرانش بخشید و سهم خود را که از همه کمتر بود ، به پول نقد دریافت داشت و باآن سفرهای خود را آغاز کرد. گفته می‌شود که وی نخست به مصر رفت و سپس به بابل و در پایان به ایران نیز سفر کرد. از جمله سفرهای افسانه‌آمیز او، رفتن به هندوستان و همنشینی با «فیلسوفان عریان» آن سرزمین است که به هیچ روی نمی‌تواند حقیقت تاریخی داشته باشد . اما سفر به مصر و بابل باورکردنی است و همچنین آمدن به ایران . زیرا ، چند سالی پس از انعقاد صلح کالیاس در سال ۴۴۹ پ. م ، برای دمـوکریتوس از اهالی شهر آبدرا که در آن هنگام وابسته به امپراتوری آتن بود، کاملا امکان داشت که به‌ایران سفر کند. به‌هرحال پس از پنج سال جهانگردی، سرانجام به‌زادگاه خود، شهر آبدرا بازگشت ودر آنجا بقیهٔ عمر را به کار نوشتن و آموزاندن پرداخت. داستانهایی که دربارهٔ پایان‌کار وی و اینکه از ترس ناتوانی و سالخوردگی بـه خودکشی دست زده بود بـاورکردنی نیست ، و همچنین افسانهٔ اینکه وی بـه همه چیز جهان می‌خندیده و همه چیز را بازیچه می‌پنداشته و لقب «فیلسوف خندان» گرفته بوده است ، از مجعولات دورانهای بعدی است، مـانند نسبت پیشگویی و افسونگری کـه در منابع بعدی به‌وی داده شده است . امـا بیشك از احترام و بزرگداشت همشهریـانش برخوردار بوده است و پیداست که مردی بوده است گریزان از شهرت و آگـاه از دانایی و برتری علمی

و عقلی خـود و وارسته از دلبستگیها و آرزوهـای ناچیز و کودکانهٔ دیگران.
دموکریتوس مردی بسیار پرخوانده و پرآموخته بوده است وازلحاظ جامعیت و چیره‌دستی در شاخه‌های گوناگون دانش، وی رامی‌توان در دوران باستان، تنها با ارسطو برابر دانست، که در نوشته‌های خود فراوان به‌وی اشاره می‌کند وحتی گفته می‌شود که کتابی جداگانه دربارهٔ فلسفهٔ دموکریتوس نوشته بوده است که‌جز تکه‌هایی از آن، نقل شده درآثار دیگران، دردست نمانده‌است.

نوشته‌ها. دموکریتوس، بر عکس استاد خـود، متفکری بسیار پرکار و پرنویس بوده‌است و نشانهٔ جامعیت واحاطهٔ حیرت‌انگیزاو در رشته‌ها وشیوه‌های دانشهای گوناگون است. بنابـر فهرستی کـه دیوژنس لائرتیوس و دیگران از نوشته‌های او گرد آورده‌اند، وی عملا در زمینهٔ همهٔ علوم ودانستنیهای انسانی صاحبنظر بوده و چیز نوشته‌است. اما بدبختانه، ازهمهٔ این‌گنجینهٔ بی مانند،هیچ چیز از دستبرد زمان ونیز قدرناشناسی وبی‌اعتنایی نسلهای بعدی، جز نام‌کتابهاو رساله‌های او، باقی نمانده است. به‌گفتهٔ دیوژنس، **ثراسولوس Thrasulos**،محقق رومی، در سدهٔ اول میلادی‌که درکتابخانهٔ معروف **اسکندریه** به تدوین کتابها اشغال داشته است، وپیش ازهمه‌تدوین‌کنندهٔ نوشته‌های **افلاطون** بشمارمی‌رود، همچنین نوشته‌های دموکریتوس را مدون‌کرده بود، به‌این شیوه‌که‌آنها را در **تترالوگیها**، یعنی مجموعه‌هایی‌که هریك شامل چهار رساله یا کتاب می‌شده است، گردآورده بود. مجموعهٔ نوشته‌های دموکریتوس را، وی در سیزده **تترالوگی** قرار داده است که همهٔ‌آنها برروی‌هم پنجاه و دورسالـه وکتاب را دربرداشته است. این‌نوشته‌ها در زیرپنج عنوان اصلی جای داشته‌اند:

۱ـ اخلاقیات (شامل‌دوتترالوگی) ۲ـ فیزیك یامبحث طبیعت ۳ـ ریاضیات ۴ـ موسیقی و ۵ـ موضوعهای فنی.

امابزرگترین‌کتاب دموکریتوس، چنانکه‌اشاره شد، **همان‌میکروس‌دیاکوسموس**

(نظام جهانی کوچك) است که فیلسوف اصول عقاید خود را دربارهٔ هستی و پیدایش جهان و نظریهٔ اتومیسم در آن عرضه‌کرده است. وی احتمالا این کتاب را، پس از بازگشت از جهانگردیهایش بـه شهر آبدرا، یعنی پس از سالهای ۴۳۰ پ. م تألیف کرده بود. اما بدبختانه آنچه از این‌کتاب و نوشته‌های دیگر دموکریتوس برای ما باقی مانده است (غیراز دهها گزارش و قطعاتی که ادعا می‌شود از آثار گوناگون وی در ستاره شناسی، جغرافیا وعلوم طبیعی، گرفته و نقل شده‌است و اصالت آنها سخت مشکوك می‌باشد) گفته‌ها یا تکه‌هایی است پراکنده در منابع متعددکه همه را دیلز درکتاب خودگردآورده است. ما دراینجا مهمترین این تکه‌ها رابه پارسی در می‌آوریم وسپس به سخن دربارهٔ عقاید وفلسفهٔ اتومیان می‌پردازیم. شماره‌هایی که از ترجمه حـذف شده است، یـا قطعات ناقص و مکرر یـا عنوانهای کتابها و گزارشهای دیگران در بارهٔ نوشته‌های اوست. آنجاکه شماره‌ها در پرانتزگذارده شده، برای نگهداری شماره گذاری دیلزاست.

۱ـ دربارهٔ زندگی‌پس‌ازمرگ.

۲ـ **تریتیوگنیا** (آتِنا ـ عنوانی است که بـه این الاههٔهوشمندی و عقل داده شد و به معنی سه‌زایش است) = هوشمندی. از هوشمندی این‌سه چیز پدید می‌آیند: اندیشهٔ نیك، سخن نیك، وکردار نیك.

۳ـ کسی‌که خواهان خوشدلی است، نباید به‌کارهای فراوان دست زند، چه خصوصی چه‌همگانی، و نیزبه‌آنچه می‌پردازد، بیرون ازحدتوانایی خود وطبیعت دردست نگیرد. بایدچنان مواظب باشدکه اگربخت بر او زند و وی را از راه خوشباوریش به افراط‌کشاند، آن را فروگذارد و بیشتراز توانایی خودبه کارها دست نزند. زیرا باربه‌اندازه‌بسی‌مطمئنتر

از گرانباری است.

۴- کام و ناکامی دومعیارند برای آنچه سودمند و آنچه ناسودمند است.

۵- نامهای نوشته‌ها: جهان نامه، دربارهٔ سیارات و ...

۶- آدمی باید به وسیلهٔ این قانون بیاموزدکه ازواقعیت دورافتاده‌است.

۷- بدینسان این سخن آشکار می‌سازد که ما دربارهٔ حقیقتِ هیچ چیز، چیزی نمی‌دانیم. بلکه ریزشی (سیلانی) (از اتومها یعنی داده‌های حواس؟) گمان هرکسی را می‌سازد.

۸- و نیز آشکار خواهد شد که دانستن اینکه هر چیزی در واقعیت چگونه می‌باشد، عملی نیست.

۹ - ما در واقع هیچ چیز را دقیقاً ادراک نمی‌کنیم، بلکه تنها آنچه را که مطابق با ساختمان تن ما دیگرگون می‌شود، و چیزهایی که در آن داخل می‌شوند یا در برابر آن مقاومت می‌ورزند.

۱۰- اکنون اینکه ما در واقع ادراک نمی‌کنیم که هرچیزی چگونه هست یا نیست، بارها و به‌هرشیوه روشن شده است.

۱۱ - دوشکل شناخت وجود دارد: پاکزاد (یااصیل) و تیره (یاناپاکزاد). اینها همه به ناپاکزاد تعلق دارند: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، پسایی؛ اما شناخت (اصیل) از اینها جدا وممتاز است... هنگامی که نوع تیره دیگر نمی‌تواند آنچه را که کوچکترین شده است، ببیند، یا بشنود، یا ببوید، یا آن رابابپسودن احساس کند (آنگاه برای اینکه

پژوهش دقیقترشود، شکل شناخت اصیل‌که دارای افزاری دقیقتراست باید به میان‌آید) [جملهٔ در پرانتز در اصل گفتهٔ فیلسوف نیست ومتن در همانجا قطع می‌شود . دیلز بقیه را به قرائن افزوده است.]

۱۲ (۱۸)ـ آنچه‌که یك شاعر با شیفتگی الهام و نفس خدایی می‌نویسد، حتماً زیباست .

۱۳ (۳۰) ـ از مردان اندیشمند، چند تنی ، دستها را به آنسویی بلند کردند که مایونانیان آنـرا هوا می‌نامیم و گفتند : زیوس همه چیز را می‌نگردوهمه‌چیزرامی‌داند ومی‌دهد ومی‌گیرد وپادشاه همهٔ چیزهاست.

۱۴ (۳۱) ـ پزشکی بیماریهای تن را درمان می‌کند ، دانایی روح را از شهوت آزاد می‌سازد .

۱۵ (۳۲) ـ جماع سکتهٔ مغزی کـوچکی است ، زیرا انسان از انسان بیرون می‌جهد وچنان جدا می‌شود که‌گویی با ضربه‌ای پاره شده است.

۱۶ (۳۳) ـ طبیعت و پرورش دوچیزکم و بیش همانندانند. زیراپرورش انسان را دیـگر شکل مـی‌کند ، اما از راه ایـن دیگر شکل سازی ، طبیعتی می‌آفریند.

۱۷ (۳٤)ـ آدمی جهانی‌کوچك است .

۱۸ (۳۵) ـ اگرکسی به گفته‌های من خردمندانه گوش دهد ، کارهایی شایستهٔ مرد نیك خواهد کرد، و بسیاری کارهای زشت نخواهد کرد .

۱۹ (۳۷)ـ کسی‌که خوبیهای روح رابرگزیند، چیزهای خدایی‌رابرگزیده است، کسی که مزایای تن را (برگزیند) چیزهای انسانی را .

۲۰(۳۸) ـ جلوگیری از بدکاران، نیك است ، اما اگر نشد ، در بدکاری ایشان شریك نشدن .

۲۱(۳۹)ـ یاباید نیك بود، یا (از نیکمردی) تقلیدکرد.

۲۲(٤٠)ـ نه‌تن و نه پول آدمی را نیکبخت نمی‌کند،بلکه درست اندیشی و بسیار هوشمندی .

۲۳(٤١)ـ نه‌از ترس، بلکه‌به‌وظیفه، باید از کارهای زشت خودداری‌کرد.

۲۴ (٤۲) ـ در هنگام مصیبت ، به آنچه وظیفه است اندیشیدن ، کاری است بزرگ .

۲۵ (٤۳) ـ پشیمانی ازکارهای شرم انگیز، رستگاری در زندگی است.

۲٦ (٤٥)ـ ستمگر از ستمدیده بدبختتراست.

۲۷ (٤٦) ـ بزرگواری، اشتباه را به‌آرامی تحمل‌کردن است.

۲۸ (٤۷) ـ اطاعت ازقانون ، فرمانروا و هوشمندتر از خود، رفتاری درست است.

۲۹ (٤۸) ـ سرزنش فرومایگان، نیکمرد را مسئول نمی‌کند .

۳۰ (٤۹) ـ تحمل فرمانروایی کسی پستتر از خود ، دشوار است.

۳۱ (٥٠)ـ کسی‌که‌کاملا بردهٔ پول است، هرگز نمی‌تواند عادل باشد.

۳۲ (٥۱)ـ بسیار وقتها، سخن، در مجاب‌کردن، ازپول نیرومندتراست.

۳۳ (۵۲)ـ کسی‌که می‌خواهد ، کسی را هوشیارکندکه خود را هوشمند می‌پندارد ، کوشش بیهوده می‌کند .

۳۴ (۵۳) ـ بسیار کسان که خِرَد نیاموخته‌اند ، موافق باآئین خود زندگی می‌کنند .

۳۵ (۵۳) ـ بسیارکسان که شرم انگیزترین‌کارها را می‌کنند، بهترین سخنان را برزبان می‌رانند .

۳۶ (۵۳) ـ بیخردان، دراثر بدبختی هوشیار می‌شوند.

۳۷ (۵۵) ـ ازکارها وکردارهای فضیلت‌آمیز تقلیدکنید ، نه ازسخنان.

۳۸ (۵٦) ـ چیزهای نیك را کسانی تشخیص می‌دهند و تقلید می‌کنند که فطرتی شایسته برای آن دارند.

۳۹ (۵۷) ـ اصالت نسل برای چارپایان باربر در نیرومندی و تندرستی آنهاست، اما برای آدمی در خصلت نیك اوست .

۴۰ (۵۸) ـ امیدهای مردان درست اندیش ، تحقق پذیر است ، اما از آنِ بیخردان انجام ناپذیر.

۴۱ (۵۹) ـ نه هنر و نه دانایی، بی‌آموختن به‌دست آوردنی نیست.

۴۲ (٦۰)ـ بهتراست خطاهای خود راسرزنش‌کردن تاازآنِ دیگران‌را.

۴۳ (٦۱)ـ کسی‌راکه خصلتی نیك‌نهاده است، اورا زندگی نیز بسامان‌است.

۴۴ (٦٢) ـ نیکی نـه تنها کار خطا نکردن است ، بلکه خواست آن را نداشتن .

۴۵ (٦٣) ـ ستایش کارهای نیك ستوده است، زیرا ستایش کارهای زشت، عمل مرد فرومایه و فریبکار است .

۴۶ (٦٥) ـ باید بسیار اندیشیدن ، نه بسیار آموختن را تمرین کرد.

۴۷ (٦٦) ـ از پیش کارها را سنجیدن بهتر است تا سپس پشیمان شدن.

۴۸ (٦٧) ـ نه به همه چیز، بلکه به چیزهای آزموده شده باید اطمینان داشت، زیرا آن کار ابلهان است و این کار هوشمندان.

۴۹ (٦٨) ـ مرد شایسته یا مرد ناشایسته را ، نه تنها از روی کردارش (می توان شناخت) بلکه همچنین ازخواستهایش.

۵۰ (٦٩) ـ برای همهٔ آدمیان نیکی وحقیقت یکی است ، اما یکی از چیزی و دیگری از چیز دیگر خوشش می آید.

۵۱ (٧٠) ـ اشتیاق بی اندازه داشتن ، کارکودك است، نه مرد.

۵۲ (٧١) ـ لذتهای نابهنگام ، ناکامی می زایند

۵۳ (٧٣)ـ رغبت شدید به چیزی ، روح را در برابر چیزهـای دیگر کورمی کند.

۵۴ (٧٣)ـ عشق درست وبه اندازه یعنی: ناگستاخانه دراشتیاق چیزهای زیبا بودن.

۵۵ (٧٤)ـ هیچ لذتی را نباید پذیرفت که سودمند نباشد.

۵۶ (۷۵) ـ برای نادانان، فرمان بردن از فرمان راندن بهتر است.

۵۷ (۷۶) ـ برای ابلهان، نه سخن، بلکه مصیبت آموزگار است.

۵۸ (۷۷)ـ شهرت و ثروت بی‌هوشمندی، دارایی‌شایستهٔ اطمینان نیستند.

۵۹ (۷۸) ـ پول به دست آوردن ، بی سود نیست ، اما از راه نادرست بدترین همهٔ کارهاست .

۶۰ (۷۹) ـ زشت است از بدکاران تقلید کردن، و حتی میل به تقلیداز نیکان را نداشتن.

۶۱ (۸۰)ـ شرم انگیزاست سخت به‌کارهای دیگران‌پرداختن وازکار-های خود غافل ماندن .

۶۲ (۸۱)ـ کاری را همواره به تعویق انداختن ، آن را به انجام نرساندن است .

۶۳ (۸۲) ـ فریبکاران و نیك نمایان کسانیند که درگفتار همه کار می‌کنند، اما درکردار هیچ.

۶۴ (۸۳) ـ علت خطاکاری ، ناآگاهی از کار بهتر است .

۶۵ (۸۴) ـ کسی که کار شرم انگیز می‌کند، باید پیش از همه نزدخود شرمنده شود.

۶۶ (۸۵) ـ مرد تناقضگوی و پر گفتار ، برای آموختن آنچه لازم است استعداد ندارد .

۶۷ (۸۶) ـ این حرص است که در همه چیز سخن بگویند ، بی آنکه

بخواهند گوش بدهند.

۶۸ (۸۷) ـ در برابر مردمان بد باید مواظب بود، مبادا که فرصتی به دست آورند.

۶۹ (۸۸) ـ مرد حسود خود را مانند یك دشمن رنج می‌دهد.

۷۰ (۸۹) ـ دشمن آن نیست که ستم و آزار می‌رساند، بلکه آن کسی است که آرزوی آن را دارد.

۷۱ (۹۰)ـ دشمنی خویشاوندان بسی زشت‌تر از آنِ بیگانگان است.

۷۲ (۹۱)ـ به‌همه بدگمان مباش، بلکه محتاط باش و استوار.

۷۳ (۹۲) ـ لطفهای دیگران را با این پیش آگاهی بپذیر که باید بزرگتر از آنها را در عوض بدهی.

۷۴ (۹۳)ـ هنگامی که لطفی روا می‌داری، از پیش آگاه باش که مبادا دریافت‌کنندهٔ آن مرد بدی باشد و بدی به جای نیکی به تو بازپردازد.

۷۵ (۹٤) ـ لطفهای کوچك بهنگام، برای دریافت کننده بزرگترین‌اند.

۷۶ (۹۵)ـ نشانهای افتخار را مردان درست‌اندیش، سخت قدر می‌شناسند. زیرا می‌دانند چرا به ایشان افتخار داده می‌شود.

۷۷ (۹٦) ـ نیکوکار آن کسی نیست که چشمداشت پاداش آن را دارد، بلکه کسی است که به انگیزهٔ اختیارِ آزادانه می‌خواهد نیکی کند.

۷۸ (۹۷)ـ بسیاری از دوست نمایان، دوست نیستند، و بسیاری که دوست

نمی‌نمایند، دوست‌اند .

۷۹ (۹۸) ـ دوستی یك مرد هوشمند بهتر از آنِ همهٔ نا هوشمندان با هم است .

۸۰ (۹۹)ـ شایستهٔ زیستن نیست، کسی که حتی یك دوست دلیر ودرست هم ندارد .

۸۱ (۱۰۰) ـ کسی که دوستان آزموده شده مدتی‌دراز با وی نمی‌مانند، مرد بد خصلتی است .

۸۲ (۱۰۱) ـ بسیار کسان از دوستانشان‌کناره می‌گیرند ، چون ایشان‌از توانگری به تهیدستی افتند .

۸۳ (۱۰۲)ـ تعادل در همه‌چیز نیك، است ، افراط و کمبود به گمان من چنین نیست .

۸۴ (۱۰۳)ـ کسی که هیچکس را دوست نمی‌دارد، به‌نظر من هیچکس دوستش نمی‌دارد .

۸۵ (۱۰٤) ـ در سالخوردگی مردی محبوب است که شیوه‌ای جذاب و گفتاری جدی دارد .

۸۶ (۱۰۵) ـ زیبایی پیکر یك چیز حیوانی است ، مگر اینکه هوش نیز با آن همراه باشد .

۸۷ (۱۰٦)ـ در خوشبختی دوست یافتن آسان است، اما درهنگام تیره‌روزی دشوارترین کارهاست.

۸۸ (۱۰۷) ـ همهٔ خویشاوندان دوست نیستند، بلکه تنها کسانی که در کارهای سودمند با ما هماهنگند.

۸۹ (۱۰۷ الف) ـ شایسته است که به عنوان انسانها بر مصیبت انسانها نخندیم، بلکه ندبه و زاری کنیم.

۹۰ (۱۰۸) ـ کسانی‌که در جستجوی چیزهای خوبند آنها را به‌دشواری می‌یابند، اما چیزهای بد را، حتی بدون جستجو (می‌یابند).

۹۱ (۱۰۹) ـ عیبجویان، شایستگی دوستی ندارند.

۹۲ (۱۱۰) ـ زن نباید تمرین پرگویی کند، زیرا این وحشتناك است.

۹۳ (۱۱۱)ـ درزیر فرمانروایی زنی بودن، برای‌مردغایت توهین است.

۹۴ (۱۱۲) ـ نشانی از هوش خدایی است، همواره دربارهٔ چیزی زیبا اندیشه کردن.

۹۵ (۱۱۳) ـ کسانی‌که مردان نادان را می‌ستایند، زیان بزرگی به آنان می‌رسانند.

۹۶ (۱۱٤)ـ دیگری مرد را بستاید، بهتر است تا خودش.

۹۷ (۱۱۵) ـ اگر خودت ستایشی را که از تو می‌کنند نتوانی دریابی، بدان که به تو تملق می‌گویند.

۹۸ (۱۱٦) ـ من به آتن آمدم و هیچکس مرا نشناخت.

۹۹ (۱۱۷) ـ در واقع ما هیچ نمی‌دانیم، چون حقیقت در ژرفای چاهی

جای دارد .

۱۰۰ (۱۱۸) ـ دموکریتوس گفت : او خوشتر است که توضیح علت یک چیز را بیابد از اینکه پادشاهی ایران از آنِ او شود.

۱۰۱ (۱۱۹) ـ آدمیان از بخت تصویری ساخته‌اند ، چونان بهانه‌ای برای بیفکری خودشان ، زیرا بخت به ندرت با هشیاری نبرد می‌کند ، و بیشتر چیزها رادر زندگی ، تیزبینی هوشمندانه می‌تواند سامان دهد.

۱۰۲(۱۲۵)ـ بنابر عمل معتاد رنگ وجود دارد، بنابرعمل معتادشیرین وبنابر عمل معتاد تلخ وجود دارد، اما درواقع اتومها وخلاء وجود دارند. (وی حواس را به پاسخگویی به اندیشه وا می‌دارد) : ای اندیشهٔ بیچاره ! تو یقینهای خود را از ما به دست می‌آوری و باز می‌خواهی مارا زیرپاکنی. سرنگونی ما سقوط تست .

۱۰۳ (۱٤۵) ـ گفتار سایهٔ کردار است .

۱۰۴ (۱٤٦)ـ (در پرهیز کاری ، مرد نشان می‌دهد) روحی (را)که خوکرده است ، از خود برای خودش لذت و خوشی بیافزیند .

۱۰۵ (۱٤۷) ـ خوکان درلجن خوش می‌گذرانند.

۱۰٦ (۱٤۹) ـ (هنگامی که درون خود را بگشایی) انباری رنگارنگ و پر درد و گنجینه‌ای از بدیها (خواهی یافت) .

۱۰۷ (۱۵۳) ـ خوشامد همسایه (زیانها به بار می‌آورد) .

۱۰۸ (۱۵٤) ـ آدمیان در مهمترین چیزها شاگرد جانورانند : شاگرد

عنکبوت در بافندگی و وصله زنی، پرستو در خانه سازی، و پرندگان نغمه سرا، قوها و بلبلها، در ترانه‌گویی و اینهمه درست از راه تقلید.

۱۰۹ (۱۵۶) ــ چیز (شیء) بیشتر از نچیز (لاشیء) وجود ندارد.

(توضیح پلوتارك که این گفته را نقل می‌کند: چیز یعنی جسم و نچیز یعنی خلأ. رجوع کنید به‌توضیح عقاید فیلسوف).

۱۱۰ (۱۵۷) ــ هنر سیاست را به‌عنوان بزرگترین کارها با کوشش بیاموز و رنجهای آن را بر خود هموار کن که از آن نتایج بزرگ و درخشان نصیب آدمیان می‌شود.

۱۱۱ (۱۵۸) ــ آدمیان هر روزی اندیشه‌های تازه دارند.

۱۱۲ (۱۵۹) ــ دموکریتوس می‌گوید: اگر تن دادخواستی بر ضد آن (یعنی روح) عرضه می‌کرد، برای همهٔ آن دردها و بدرفتاریهایی‌که در طی زندگانی تحمل کرده بود و او (دموکریتوس) می‌بایستی دربارهٔاین دادخواست داوری می‌کرد، وی با خوشی روح را محکوم می‌ساخت، به این علت‌که وی تن را، برخی با سهل انگاری ویران کرده و دراثر مستی‌سست ساخته و برخی‌آن را در اثرشهوتجویی پاره پاره‌کرده است. چنانکه اگر افزاری یا ظرفی به وضع بدی افتد، آن‌کسی‌را سرزنش می‌کنند که آنها را با بی احتیاطی به‌کار برده است.

۱۱۳ (۱۶۰)ــ (زندگی بد و بدون اندیشه وهشیاری وپرهیزکاری)تنهابدزیستن نیست، بلکه مردن است درمدتی دراز.

۱۱۴ (۱٦٤) ــ جانوران با همجنسان خود به هم‌گرد می‌آیند، مانند کبوتران باکبوتران. لکلکها با لکلکها و به‌همین سان دیگر جانوران. همچنین‌است باغیر جانداران، همان‌گونه می‌توان درغربال‌کردن دانه‌ها

یا سنگریزه‌های ساحلها مشاهده‌کرد. بارنخست با گرداندن غربال، نخودها جدا می‌شوند و به‌نخودها می‌پیوندند، جو دانه‌ها با جو دانه‌ها وگندمها باگندمها؛ دربار دوم با جنبش امواج، سنگریزه‌های بیضی به همان سوی بیضیها رانده می‌شوند و سنگریزه‌های گرد به‌سوی‌گردها، چنانکه‌گویی همانندی میان چیزها نیرویی یگانه‌کننده و به هم‌گرد-آورنده داراست.

۱۱۵ (۱٦۵)- من‌این‌را دربارهٔ همگی می‌گویم: آدمی‌آن چیزی‌است‌که همه آن را می‌دانیم.

۱۱٦ (۱٦۷)- ازکل،گردابی‌باهمه‌گونه شکلها جدا شد.

۱۱۷ (۱٦۹)خواستار دانستن‌همه‌چیزمباش، مبادا به‌همه‌چیز نادان‌شوی.

۱۱۸ (۱۷۰) - نیکبختی و بدبختی هر دو از روح است.

۱۱۹ (۱۷۱) - نیکبختی در داشتن گله‌های‌گاوان یا طلا نیست، روح جایگاه بخت‌است (چه نیك وچه بد).

۱۲۰(۱۷۲) - درست‌همان چیزهایی‌که‌برای‌مازاینده‌ٔ خیراند، می‌توانند شر برانگیزند. وگرنه ما می‌توانیم از شر احترازکنیم. مثلا بسااوقات آب ژرف سودمند است و نیز زیانبار، زیرا خطرغرق شدن درآن است. بنابراین‌انسان برضدآن وسیله‌ای‌کشف‌کرده‌است وآن‌آموختن‌شناست.

۱۲۱ (۱۷۳) - برای آدمیان شر از خیر پدید می‌آید، چون نداننده‌که خیر را چگونه به درستی راهبری یا تحمل‌کنند. درست نیست که این چیزهارا درشمارشرهاآورند، بلکه درشمارخیرهاست. همچنین‌می‌توان،

اگر بخواهند، خیر را برای جلوگیری از شر به‌کار برد.

۱۲۲ (۱۷٤)ـ مرد خورسندی‌که بکارهای عادلانه‌وقانونی‌رانده می‌شود، روز وشب خوشحال است وتندرست و نیرومند وبی‌نگرانی. اماکسی‌که درکار عدالت سهل انگار است وآنچه راکه باید انجام نمی‌دهد، هرگاه که یکی از آن کرده‌ها را به یاد می‌آورد، همه را غم انگیز می‌یابد و ترسان است وخود را رنج می‌دهد.

۱۲۳ (۱۷۵) ـ اما خدایان همهٔ چیزهای نیك را، درگذشته و نیز اکنون به‌آدمیان‌می‌دهند. اما آنچه راکه بد است و زیانبخش و نا سودمند، چه در گذشته و چه اکنون، خدایان به آدمیان نمی‌دهند، بلکه ایشان خودشان‌این‌چیزها را از روی‌کور دلی و نادانی برسرخود می‌آورند.

۱۲۴ (۱۷٦)ـ بخت، بخشنده است اما شایستهٔ اعتماد نیست. اما طبیعت خود مختاراست. بنابراین، بانیروی‌کمتراما شایستهٔ اعتمادخود، امیدبر (نیروی) بزرگتر، پیروز است.

۱۲۵ (۱۷۷)ـ نه‌گفتار دلیرانه وپسندیده می‌تواندکردار زشت‌رابپوشاند، نه می‌توان‌کردار نیك را با بدگویی تباه‌کرد.

۱۲۶ (۱۷۸)ـ بدترین‌چیزها درپرورش جوانان، آسان یابی است، زیرا این لذتهایی فراهم می‌کندکه زایندهٔ شرارت‌اند.

۱۲۷ (۱۷۹)ـ اگر انسان‌کودکان را درکارنکردن‌آزادگذارد، نه‌خواندن می‌آموزند، نه‌نوشتن، نه‌موسیقی، نه‌ورزش و نه‌آن چیزی‌که بیش از همه‌دارای فضیلت است: حس شرافت. زیرا درست ازآن چیزهاست که

حس شرافت زاییده می‌شود.

۱۲۸ (۱۸۰) ـ فرهنگ برای نیکبختان زیور است و برای بی‌بختان پناهگاه.

۱۲۹ (۱۸۱)ـ در راهنمایی به‌فضیلت آن‌کسی‌که تشویق و سخنان مجاب کننده به‌کار می‌برد، نیرومندتر می‌نماید از آنکسی‌که به قانون یا زور دست می‌یازد. زیرا کسی که باقانون از بدکاری منع شده است، احتمالا پنهانی آن را خواهدکرد، اماکسی‌که از روی مجاب شدگی و عقیده به وظیفه راه برده است، احتمالا، نه آشکارا و نه نهانی کار ناپسندیده نخواهدکرد. بنابراین کسی‌که با بینش‌ومعرفت‌کار درست می‌کند، هم‌دلیر است هم درست‌اندیش.

۱۳۰ (۱۸۲)ـچیزهای‌زیباازراه‌آموختن‌ورنج‌فراهم‌می‌شوند،اماچیزهای زشت را می‌توان خودبخود و بی رنج به‌دست آورد.

۱۳۱ (۱۸۳) ـ در جوانان گاهی هوشمندی هست و در پیران گاهی ناهوشمندی.گذشت زمان اندیشیدن‌نمی‌آموزد، بلکه پرورش بهنگام‌و طبیعت (مستعد).

۱۳۲ (۱۸٤)ـ همنشینی مدام با فرومایگان، استعداد زشتکاری را می‌افزاید.

۱۳۳ (۱۸۵)ـ امیدهای‌مردان فرهنگ یافته، از ثروت نادانان تواناتر است.

۱۳۴ (۱۸٦)ـ همعقیدگی دوستی می‌آورد.

۱۳۵ (۱۸۷)ـ شایستهٔ آدمیان است که به روح بیشتر از تن بپردازند. زیرا کمال روح نقصان تن را اصلاح می‌کند، اما نیروی تن بی نیروی تعقل، روح را درهیچ‌کاری نیرومندتر و بهتر نمی‌سازد.

۱۳۶ (۱۸۸)ـ حدود چیزهای سودمند وچیزهای ناسودمند، شادکامی و ناکامی است.

۱۳۷ (۱۸۹)ـ بهترین برای آدمی این است که زندگی خود را هر چه بیشتر در خوشدلی و هرچه‌کمتر در اندوهگینی به سر آورد. اما این هنگامی دست می‌دهد که انسان لذت را در چیزهای تباهی‌پذیر نجوید.

۱۳۸ (۱۹۰)ـ حتی از سخن‌گفتن دربارهٔ کارهای زشت باید دوری‌کرد.

۱۳۹ (۱۹۱)ـ برای‌آدمی خوشدلی از میانه‌روی درلذت و تعادل زندگی پدید می‌آید. کمبود یا افراط چیزها در دگرگونی‌اند و اضطرابهای بزرگی را در روح سبب می‌شوند. روحهایی‌که در اثردگرگونیهای‌بزرگ به‌جنبش آمده‌اند، نه استوارند نه شادمان. پس باید اندیشه را در چیزهای ممکن نهاد و به آنچه در دسترس است قناعت‌کرد، و به‌آنچه مایهٔ رشك ومایهٔ شگفتی است، زیاده توجه نداشت و اندیشه را برآنها نگماشت. بلکه باید در زندگی رنجدیدگان نظرکرد و به یاد آورد که چگونه آنان رنج می‌کشند، تا اینکه دارایی ومقام تو درنظرت بزرگ و شایستهٔ رشك بنماید وبا آرزوکردن چیزهای بیشتر، روح تو در رنج نباشد. زیرا کسی‌که دارندگان و آنانی را که دیگر آدمیان فرخنده می‌نامند، تحسین می‌کند و خاطر خود را هر ساعت به آنان می‌دهد، همواره وادار خواهد شدکه کاری تازه عهده‌دار شود و از روی شوق و شهوت به کارهای جبران‌ناپذیری دست زند که قانونها آنها را ممنوع

کرده است. بنابراین نباید درجستجوی این یکی باشد، بلکه خود را باآن دیگری خوشدل‌سازد، درحالی‌که زندگی خود را با زندگی‌کسانی که بدتر می گذرانند بسنجد ورنجوری‌آنان را به‌یادآورد و زندگی‌خود را تحسین‌کندکه بسی‌بهتر وخوشتر ازآنان می‌گذراند. اگراز این‌نکته آگاه باشی، زندگی راکامرواتر خواهی‌گذراند وچندین‌چیز اهریمنی را از زندگانی خود بیرون می‌رانی. رشك، آز و دشمنی.

۱۴۰ (۱۹۲)ـ آسان است آنچه راکه نباید، ستودن یا نکوهیدن، اما هر دو نشانهٔ خصلتی زشت است.

۱۴۱ (۱۹۳)ـ این‌کاری هوشمندانه‌است‌که‌خود را از بیدادگری‌احتمالی حفظ کنند. اما همچنین بی‌احساسی است‌که ستمی راکه بـرانسان شده است انتقام نگیرند.

۱۴۲ (۱۹٤)ـ بزرگترین لذتها ازمشاهدهٔ کارهای زیبا پدید می‌آیند.

۱۴۳ (۱۹٦)ـ فراموشی بدیهای خود، گستاخی می‌آورد.

۱۴۴ (۱۹۷)ـ ابلهان خود را با داده‌های بخت شکل می‌دهند، اما آنان که‌اهل‌معرفتند بادانایی.

۱۴۵ (۱۹۸)ـ جانوران محتاج می‌دانند تـا چه اندازه محتاجند، اما انسانهای‌نیازمند نمی‌دانند.

۱۴٦ (۱۹۹)ـ ابلهندکسانی‌که از زندگی بیزارند، اما باز از ترس دوزخ می‌خواهند زنده باشند.

۱۴۷ (۲۰۰)ـ ابلهند آنانکه بی‌لذت بردن از زندگی، می‌زیند.

۱۴۸ (۲۰۱)ـ ابلهند آنانکه آرزوی زندگی دراز دارند، بی آنکه از زندگی دراز لذت ببرند.

۱۴۹ (۲۰۲)ـ ابلهان آرزومند چیزهای غایب‌اند، اما چیزهای حاضر را، هرچند سودمندتر از چیزهای از دست‌رفته باشند، به‌فنا می‌دهند.

۱۵۰ (۲۰۳)ـ مردمانی که از مرگ می‌پرهیزند، آنرا دنبال می‌کنند.

۱۵۱ (۲۰۴)ـ ابلهان نمی‌توانند هیچکس را در تمام زندگی راضی‌کنند.

۱۵۲ (۲۰۵)ـ ابلهان خواهان‌زندگی‌درازند، زیرا ازمرگ می‌ترسند.

۱۵۳ (۲۰۶)ـ ابلهان از بیم مرگ آرزودارند سالخورده شوند.

۱۵۴ (۲۰۷)ـ نه هرگونه لذتی، بلکه آن را که از چیزهای زیبا پدید می‌آید، باید برگزید.

۱۵۵ (۲۰۸)ـ سلامت روح یاخویشتن‌داری‌پدر برای‌کودکان بزرگترین راهنماست.

۱۵۶ (۲۱۱)ـ میانه‌روی دلشادی را تشدید ولذت را افزون می‌کند.

۱۵۷ (۲۱۲)ـ خواب روز نشان‌دهندهٔ اضطراب‌تن، پریشانی روح، تنبلی وپرورش نیافتگی است.

۱۵۸ (۲۱۳)ـ مردانگی، مصائب راکوچك‌می‌کند.

۱۵۹ (۲۱۴)ـ دلیر مرد تنها آن‌کسی نیست‌که بردشمنان چیره می‌شود، بلکه کسی است‌که برلذات غالب می‌آید. بعضی‌کسان سروران شهرها،

اما بردگان زنان‌اند.

۱۶۰ (۲۱۵)- افتخار زاییدهٔ عدالت، اطمینان و نترسی در داوری است. اما سرانجام بیعدالتی، هراس از بدبختی است.

۱۶۱ (۲۱۶)- دانایی بی‌ترس به‌همه چیز می‌ارزد.

۱۶۲ (۲۱۷)- تنهاکسانی محبوب خدایانندکه از بیدادگری بیزارند.

۱۶۳ (۲۱۸)- ثروتی که از راه زشتکاریها به‌دست می‌آید، رسوایی آشکارتری نصیب می‌سازد.

۱۶۴ (۲۱۹)- حرص پول، اگر با قناعت محدود نشود، بسی رنجبارتر از فقرشدیداست: زیرااشتیاقهای‌عظیمتر نیازمندیهای‌بیشتر پدیدمی‌آورند.

۱۶۵ (۲۲۰)- سودهای‌کارهای زشت موجب خسران فضیلت‌اند.

۱۶۶ (۲۲۱)- امید به‌سودهای زشت، آغاز زیان است.

۱۶۷ (۲۲۲)- انباشتن مفرط پول برای فرزندان، بهانه‌ای است برای پولدوستی که از این راه خصلت ویژهٔ خود را نشان می‌دهد.

۱۶۸ (۲۲۳)- آنچه تن بدان نیازمند است، به آسانی در دسترس همه هست، بی رنج وسختی فراوان، اما آنچه نیازمند رنج فراوان وسختی است و زندگی رادردناك می‌سازد، تن خواهان‌آن نیست، بلکه ناشی از بد سرشتی اندیشه‌است.

۱۶۹ (۲۲۴)-آرزوی چیزهای‌بیشتر،آنچه‌را در دست است گم می‌کند، مانند آن سگ در داستان آیسوپ.

۱۷۰ (۲۲۵)- حقیقت گفتن باید، نه پر گفتن.

۱۷۱ (۲۲۶)- آشکار سخن گفتن، نشانهٔ آزادگی است، اما خطـر در تشخیص وقت مناسب است.

۱۷۲ (۲۲۷)- خسیسان سرنوشت زنبوران عسل را دارند؛ چنان کار می‌کنند که گویی همیشه زنده خواهند بود.

۱۷۳ (۲۲۸)- فرزندان مردمان خسیس که در نادانی پرورش یافته‌اند، مانند رقاصانی که در میان شمشیرها می‌جهند، اگر هنگام فرود آمدن در تنها نقطه‌ای که باید پا در آن نهند، خطا کنند، تباه شده‌اند. امـا برهمان یك نقطه پا نهادن دشوار است. زیرا تنها همان جای کم برای پاها آزاد است، آنان نیز چنین‌اند: اگر در دنبالگیری روش خسیسانهٔ پدران خود خطا کنند، در معرض تباهی‌اند.

۱۷۴ (۲۲۹)- امساك و گرسنگی سودمند است، اما همچنین است خرج کردن بهنگام مناسب. ولی تشخیص آن کار نیکمردان است.

۱۷۵ (۲۳۱)- زندگی بیجشن و شادی، راهی است دراز بی مهمانسرا.

۱۷۶ (۲۳۱)- مرد درست‌اندیش کسی است که از آنچه ندارد اندوهگین نیست، بلکه از آنچه دارد شاد است.

۱۷۷ (۲۳۲)- دیریاب‌ترین لذتها، بیشترین کام را می‌بخشند.

۱۷۸ (۲۳۳)- اگـر از انـدازه تجـاوز کنند، لذتبخش‌ترین چیزها، ناخوشایندترین چیزها می‌شوند.

۱۷۹ (۲۳٤)- مردمان در دعاهای خود تندرستی از خدایان می‌خواهند،

اما نمی‌دانندکه توانایی براین‌کار را در خودشان دارند. بلکه چون‌در اثر ناتوانی در خویشتن‌داری، ضد آن را انجام می‌دهند، خودشان خیانت‌کنندگان به تندرستی خود از راه شهوتشان می‌شوند.

۱۸۰ (۲۳۵)ـ کسانی که لذات خود را در شکم می‌جویند، با تجاوز از اندازهٔ درست در خوراك، آشامیدن یا عشقبازی: برایشان همهٔ لذتها کوتاه وکم دوام می‌شوند، یعنی تا مدتی‌که می‌خورند یا می‌آشامند؛ اما دردها فراوانند. زیرا همواره همین رغبتها برای همان چیزها وجود دارند، وچون آنچه رغبت‌آن را دارند دست می‌دهد، لذت‌آن به زودی گذشته است و هیچ چیز از آن در دست ندارند، جزخوشی کوتاهی، و دوباره نیاز به‌همان چیزها پدید می‌آید.

۱۸۱ (۲۳۶)ـ نبرد باخواهشهای دل دشوار است، اماکار مرد خردمند چیرگی برآنهاست.

۱۸۲ (۲۳۷)ـ ستیزه‌جویی کاملا بیخردانه است، زیرا درحالی‌که‌آنچه راکه برای دشمن زیانبخش است به دیده می‌گیرد، آنچه راکه برای خودش سودمند است از نظر دور می‌دارد.

۱۸۳ (۲۳۸)ـ آنکه بانیرومندتر نبردکند، سرانجامش بدنامی است.

۱۸۴ (۲۳۹)ـ فرومایگان، سوگندی راکه درهنگام‌اضطراریادکرده‌اند، به محض اینکه از آن‌گریختند، دیگر نگاه نمی‌دارند.

۱۸۵ (۲۴۰)ـ کارهای دشواری‌که به دلخواه‌برعهده‌گرفته‌شده‌اند، تحمل کارهای نابدلخواه را آسانتر می‌کنند.

۱۸۷(۲۴۲) ـ مردمان بیشتر در اثر تمرین نیک می‌شوند تا از روی طبیعت.

۱۸۸(۲۴۳) ـ همهٔ کارهای دشوار خوشایندتر از فراغت‌اند، اگر مقصود از آنها به‌دست آید، یا انسان بداند که به آن خواهد رسید. اما با هر شکستی، کار دشوار، به‌همان اندازه رنجبار و مشقت‌آمیز می‌شود.

۱۸۹(۲۴۴) ـ چیزهای پست را، حتی هنگامی هم که تنهایی، نه بر زبان آور نه بکن. بیاموز که بیشتر نزد خود شرمنده شوی تا نزد دیگران.

۱۹۰(۲۴۵) ـ قانونها جلوگیر نیستند که هر کسی به‌اختیار خود زندگی کند، اگر یکی با دیگری به‌زشتی رفتار نکند. زیرا بدخواهی، سرچشمهٔ اختلاف را پدید می‌آورد.

۱۹۱(۲۴۶)ـ زندگی در سرزمین بیگانه، خود بسندگی می‌آموزد، زیرا نان جوین و تشك کاهی، شیرینترین درمان گرسنگی و خستگی است.

۱۹۲(۲۴۷)ـ برای مرد فرزانه همهٔ زمین گشوده است، چون برای روح نیك، سراسر جهان میهن است.

۱۹۳(۲۴۹)ـ اختلاف هموطنان برای هردو حزب بد است، زیرا غالب و مغلوب را یکسان تباه می‌کند.

۱۹۴(۲۵۰)ـ تنها از راه همانندیشی، کارهای بزرگ و همچنین جنگهای میهنی ممکن است انجام بگیرد. راه دیگری نیست.

۱۹۵(۲۱)ـ فقر در یك حکومت خلق (دموکراسی) بر آنچه در حکومت خودکامگان خوشبختی نامیده می‌شود، به همان اندازه رجحان دارد که

آزادی بر بردگی.

۱۹۶(۲۵۲)- کارهای مربوط به‌کشور را باید مهمتراز دیگرچیزها تلقی کرد، تااینکه به‌درستی اداره شود. بنابراین نباید برضدآنچه حق‌است ستیزه‌کرد و نه خود برضدآنچه خیرهمگان درآن است زوربه‌کار برد. زیراکشوری‌که به درستی اداره شود، بزرگترین‌گنجینه است وهمه چیز را دربردارد. اگرآن نگهداری شود همه چیز نگهداری شده است؛ اما اگرآن نابود شود همه چیز نابود خواهد شد.

۱۹۷(۲۵۳)- برای نیکمردان سودمند نیست که ازکارهای خود غفلت کنند و به کارهای دیگران بپردازند ؛ زیرا کارهای خودشان به بدی می‌گراید. اما اگرمردکارهای همگانی رانادیده انگارد، موجب بدنامی او می‌شود، هرچند چیزی را هم ندزدد یا بیعدالتی نکند. اما حتی برای آن‌کسی هم‌که سهل‌انگار نیست و بیعدالتی نمی‌کند، این خطر هست‌که بدنام شود وحتی‌تنش‌رنج بیند. خطاکردن، چیزی‌گریزناپذیراست، اما بخشودگی انسانها را به‌دست‌آوردن‌آسان نیست.

۱۹۸(۲۵۴)- فرومایگان هرگاه برسرکارهای احترام‌آمیزآیند، هرچه ناشایسته‌تر باشند، سهل انگارتر می‌شوند و از دیوانگی و گستاخی آکنده‌تر.

۱۹۹(۲۵۵)- چون توانگران برآن شوندکه به‌نداران پول دهند و به آنان خدمت‌کنند ولطف روا دارند، درآن هنگام شفقت‌به‌میان می‌آید و تنهانبودن، برادری، یاری‌متقابل وهمفکری همشهریان‌وهمهٔ‌خوبیهایی که شمار آنها رانتوان داشت.

۲۰۰(۲۵۶)ـ عدالت یعنی انجام دادن آنچه بایسته است. بیعدالتی یعنی انجام ندادن آنچه بایسته است وکنار نهادن آن .

۲۰۱(۲۶۱)ـ باید خطاکاران را تا آنجاکه در توانایی است کیفر داد واز آن غفلت نورزید. زیرا این شیوه درست است و پسندیده و خلاف آن نادرست است و زشت.

۲۰۲(۲۶۲)ـ کسانی که کارهایی شایستهٔ تبعید یا زندانی شدن یا چنان کارهایی که شایستهٔ کیفر است ، انجام می‌دهند ، باید محکوم شوند و آزاد نگردند . هرکس خلاف قانون و برای سود یا لذت کسی را تبرئه کند، کاری ناعادلانه کرده است و باید آن را باری بردل خود بداند .

۲۰۳(۲۶۵)ـ مردمان خطاهای شخص را بیشتر به‌یاد می‌آورند تاکارهای به خوبی انجام‌دادهٔ او را. واین نیز درست است. زیرا همان‌گونه‌که کسی که امانتی را باز می‌گرداند، شایستهٔ ستایش نیست، اماکسی که آن را بر نمی‌گرداند شایستهٔ بد نامی و کیفر است ، درست همان گونه است کار رئیسان. زیرا ایشان برای آن بر گزیده نشده‌اندکه بدکارکنند ، بلکه خوب .

۲۰۴ (۲۶۶)ـ بنا بر طبیعت ، فرمان راندن نصیب نیرومندتر است.

۲۰۵ (۲۶۹)ـ ترس چاپلوسی راسبب می‌شود، اما نیکخواهی در بر ندارد.

۲۰۶ (۲۶۹)ـ شهامت آغاز عمل است ، اما بخت حاکم پایان کار است.

۲۰۷ (۲۷۲)ـ کسی که از سوی دامادش خوشبخت است ،پسری یافته است. اماکسی که این خوشبختی را ندارد، علاوه بر آن دخترش را نیز گم کرده است.

۲۰۸ (۲۷۳)ـ زن از مرد در بداندیشیها بسی تیزتر است.

۲۰۹ (۲۷۴)ـ آرایش زن کم‌گویی است. سادگی آرایش نیز زیباست.

۲۱۰ (۲۷۵)ـ پرورش کودکان پر از لغزش است. هرگاه موفقیت باشد، با تلاش و نگرانی دست می‌دهد، اما ناموفقیت در آن، درد و اندوهش از هر چیز فزونتر است.

۲۱۱ (۲۷۶)ـ به نظر من لازم نیست که انسان کودکان آورد. زیرا در کودکان داشتن دردهای فراوان و خطرهای بزرگ می‌بینم، در حالی که ثمربخشی آن کمیاب است و اگر هم باشد ناچیز و بی‌رمق.

۲۱۲ (۲۷۷)ـ هر که نیازمند است که کودکان پدید آورد، به نظر من بهتر است که کودك یکی از دوستانش را بپذیرد. بدینسان فرزندی خواهد داشت آن‌گونه که آرزومند است، زیرا می‌تواند آن‌گونه که می‌خواهد وی را برگزیند و آنکه شایسته‌ترین به نظر می‌رسد موافق با طبیعتش رفتار خواهدکرد. دراین میان این فرق هست که انسان یك کودك را از میان بسیاری به‌دلخواه خود برمی‌گزیند و آن‌گونه که می‌خواهد، اما اگر خود انسان کودکی تولیدکند، خطرهای فراوان در آن است، زیرا مجبور است همان راکه زاییده می‌شود بپذیرد.

۲۱۳ (۲۸۰)ـ ممکن است که بی‌هزینهٔ بسیار از دارایی خود، فرزندان را پرورش و آموزش داد و بدین‌سان حصاری پشتیبان درگرد دارایی و نیز خود آنان استوار کرد.

۲۱۴ (۲۸۳)ـ فقر و توانگری نامهایی برای نیازمندی و سیری‌اند. آنکه سیر نیست نیازمند است و آنکه نیازمند نیست، فقیر نیست.

۲۱۵ (۲۸٤)ـ اگر خواهش فـراوان نداری،چیز اندك در نظرت بسیار می‌نماید. زیرا آرزوی کم، فقر را به‌همان نیرومندی توانگری می‌سازد.

۲۱٦ (۲۸٦)ـ خوشبخت کسی که با دارایی بـه اندازه شاد است ، بدبخت آنکه بادارایی فراوان ناشاد است.

۲۱۷ (۲۸۷)ـ نیازمندی اجتماعی دشوارتر از آنِ فرداست. زیرا دیگر امیدیاوری درمیان نیست.

۲۱۸ (۲۸۹)ـ تسلیم نشدن به ضرورتهای زندگی بیخردی است .

۲۱۹ (۲۹۰)ـ تحمل فقر به‌شایستگی ، نشانهٔ مرد هوشمنداست.

۲۲۰ (۲۹۲)ـ امیدهای مرد نادان بیمعنی‌اند .

۲۲۱ (۲۹٤)ـ نیرومندی‌وزیبایی‌اندام،خوبیهای‌جوانی‌اند،اما گُلِ پیری سلامت روح است.

۲۲۲ (۲۹۵)ـ مرد پیرزمانی جوان بوده‌است. اما اینکه جوان به‌پیری خواهد رسید یقین‌نیست. پس خوب به‌فرجام رسیده، بهتراست از آنچه نامعلوم است و نامسلم.

۲۲۳ (۲۹٦)ـ بعضی مردمان‌که از طبیعت تباهی‌پذیر آگاه نیستند ، امابا آگاهی ازشیوهٔ زشتکاری‌خود زنده‌اند، دوران زندگی را دچارپریشانیها و تـرسها می‌کنند و افسانه‌هـای دروغین دربارهٔ دوران پس از پایان زندگی می‌بافند .

جهان‌بینی اتومیان

لوکیپوس . پیدایش نظریهٔ اتـوم درپهنهٔ تفکر یونانی تصادفی نیست ، هر چند درنگاه نخست چنین می‌نماید . پیدایش اندیشه‌ها و جهان‌بینیهای گوناگون نیز ، مانند دیگر پدیده‌های هستی ، دارای همبستگی است و زاییـدهٔ یك رشته انگیزه‌ها وعلل پیچیده و به‌هم پیوسته است. اندیشه‌ها می‌توانند انگیزهٔ پیدایش اندیشه‌های دیگر باشند . هریك از جهان‌بینیهای فلسفی وعلمی ، بـه نوبهٔ خود پرسشهایی به میان می‌آورد که نشان‌دهندهٔ نارساییها وکمبودهای آن‌اند و باید در پهنهٔ گسترش و پیشرفت تفکر، باردیگر از نو طرح شوند و درکوشش عقلی دیگری پاسخهای نوینی بیابند. به‌اندیشیده‌ها دوباره اندیشیدن سنت تفکر وکوشش عقلی آدمیان است . پاسخهای تازه‌ای که در این پهنه داده می‌شود ، در واقع پـرکنندهٔ فضاهای تهی‌است که از فلسفه‌ها واندیشه‌های پیشین به‌میراث مانده است. پیدایش نظریهٔ اتوم درتاریخ گسترش تفکر فلسفی یونانی ازاین قاعده‌ها بیرون نیست.

لوکیپوس پایه‌گذار نظریهٔ اتوم ، چنانکه دیدیم، از وابستگان به مکتب پارمنیدس بوده است و دلیلی دردست نیست کـه در درستی این گزارش تردید شود ، زیرا سرچشمهٔ آن نوشتهٔ بسیار معتبر **ثئوفراستوس** می‌باشد که آنچه ما بـه درستی دربارهٔ فیلسوفان پیش از سقراط می‌دانیم ، مستقیماً یا با واسطه از نوشته‌های او به‌ما رسیده‌است. پس می‌توان با اطمینان پذیرفت که لوکیپوس نخستین انگیزه‌های فلسفهٔ خود را از اندیشه‌های مکتب **اِلئا** گرفته و سپس ، چنانکه خواهیم دید ، کوشیده است که مانعها و دشواریهایی راکه آن مکتب در برابـر متفکران بعدی پدید آورده بود ، از میان بردارد ، همان گونه که کسانی پیش از وی نیز، مانند **امپدوکلس** و **آناکساگوراس** ، هریك به شیوهٔ خود ، به همین کوشش دست‌زده بودند.

اکنون پیش از سخن دربارهٔ ریشه‌هاو انگیزه‌های فلسفهٔ لوکیپوس ، باید نخست باعقاید و نظریات بنیادی وی آگاه شویم ، آن گونه که از راه گزارشهای معتبر به‌ما رسیده

است . در این باره دو گزارش مهم و معتبر یافت می‌شود که یکی از آنها نظریات وی را فشرده ولی بسیاردقیق ومطمئن عرضه می‌کند وآن از سیمپلیکیوس است که وی آن را مستقیماً از نوشتهٔ تئوفراستوس نقل می‌کند ومی‌نویسد :

«لوکیپوس ازالئا یا میلتوس (چون هر دوجا دربارهٔ زادگاه وی گفته شده است) که وابسته به‌فلسفهٔ پارمنیدس بوده‌است ، در بارهٔ هستنده‌ها همان راه او و کسنوفانس را نرفت ، بلکه آن‌گونه‌که به‌نظرمی‌رسد ،راه‌مخالف راپیمود ،زیرا در حالی‌که آنان کُلّ را یکتا، نامتحرك، نازاییده ومحدود می‌شمردند وحتی با جستجوی ناهستنده نیز موافق نبودند ، لـوکیپوس عناصری نامحدود و همواره در جنبش ، یعنی اتومها (Atoma)را فرض کرد وشمارهٔ بی پایانی از شکلهای آنها؛زیرا از یك سو دلیلی‌نیست که ازبرخی شکلها بایدبیشتر ازشکلهای دیگرموجودباشد وازسوی دیگر مشاهده‌کرد که‌پیدایش‌ودگرگونی دراشیاء وقفه‌ناپذیراست. وی‌همچنین (پنداشت)که هستنده (to on)بیشتراز ناهستنده (to mè on)یافت‌نمی‌شود، و هردوآنها یکسان علل چیزهای پدید آمده‌اند. ازآنجاکه وی ماهیت اتومها را فشردگی [πλήρη] وپری [ναστή] تصور می‌کرد ، چنین‌گفت‌که‌آنها هستنده‌اند ودرتهی(یاخلاء) [κενόν] شناورند که‌وی‌آن‌راناهستنده نامید وگفت‌که‌کمتر ازهستنده وجود ندارد.»[۱]

گزارش معتبر دوم از خود ارسطوست که نظریات کلی لـوکیپـوس و نیز دموکریتوس را در بردارد وهمچنین اشاره‌به‌چگونگی‌پیدایش‌نظریهٔ‌اتوم‌می‌کند.

---

۱) سیمپلیکیوس : در تفسیر کتاب فیـزیك ارسطو ، ۴ ، ۲۸ بـه‌بعد (نقل از عقاید طبیعیان تئوفراستوس ، قطعهٔ ۸)= دیلز A۸ ۶۷

ارسطو می‌نویسد:

«لوکیپوس ودموکریتوس در بیشترموارد، دربارهٔ همه چیز، بایك روش ویك نظریه داوری کردند و آغازکار را، آنچه بنابرطبیعت مقدم است پذیرفتند. زیرا بعضی ازپیشینیان (مقصود ارسطو فیلسوفان مکتب الئاست) معتقد بودند که هستنده به‌ضرورت یکتا و نامتحرك است، زیرا خلأ ناهستنده است؛ اما حرکت بی‌فضای تهی، جدا از هستنده نمی‌توانست ممکن باشد. همچنین کثرتی از چیزها نمی‌توانست باشد، بی چیزی‌که آنها را از یکدیگر جداکند... اما لوکیپوس معتقد بودکه وی دلائلی داردکه، درحالی‌که موافق‌حس است، نه پیدایش یا تباهی (کون‌وفساد)، نه‌حرکت وکثرت هستنده‌ها رانفی می‌کند. وی‌تا اینجا باجهان پدیده‌ها موافق آمد. باهواداران نظریهٔ یکتایی (وحدت) این توافق راکردکه حرکت بدون فضای تهی ممکن نیست وگفت‌که خلأ؛ ناهستنده است و هستنده به هیچ روی ناهستنده نیست، زیرا هستنده به معنای دقیق، یکپارچه پری‌است. اما این هستنده یکی نیست، بلکه درشماره بی‌پایان است و به‌علت‌کوچکی‌حجمش نادیدنی‌است. اینها (یعنی اتومها) درخلأ شناورند (زیرا خلأ وجود دارد) و چون به هم‌گرد می‌آیند، پیدایش را می‌سازند، وچون‌پراکنده می‌شوند، تباهی روی می‌دهد.»[1]

در این دوگزارش‌که عقاید بنیادی لوکیپوس عرضه می‌شود، پیدایش‌نظریهٔ اتوم به‌نحوی فشرده‌بیان‌می‌گردد. لوکیپوس برای توضیح چگونگی هستی اشیاء ونیزاصل‌نخستین(آرخه) آنها، نخست ازشیوهٔسنتی‌فیلسوفان میلتوس پیروی‌می‌کند و نظریهٔ خود را باتوجه به‌کوششهای بعدی و دشواریهایی‌که ازآنها به میان‌آمده است، روشن می‌سازد. دوچیز در این میان مشخص‌کنندهٔ فلسفهٔ اوست. یکی‌اعتقاد

۱) ارسطو: در بارهٔ پیدایش وتباهی (کون وفساد). *De gen. et corr* A ۸.۳۲٤ b ۳٥ – دیلز A۷ ۶۷.

به وجود هسته‌ها یاواحدهای بسیار کوچکی که بـه همین علت از دایرهٔ حواس ما بیرونند و هریك از آنهاکه واحدی مستقل و تقسیم یا تجزیه‌ناپذیر است ، درعین حال سفت وفشرده وپراست. این هسته‌ها به‌علت تقسیم یا پاره‌ناپذیری خود ازراه اشتقاق ازیك فعل یونانی [τεμεῖν] ، اتوم [ἄτομον] یعنی «تقسیم‌ناپذیر» نامیده می‌شود . هر یك از اینها برای لوکیپوس هستنده یـا کائن بـه معنای واقعی و حقیقی این واژه است . اما از سوی دیگر، دربرابر این هستنده‌های بیشمارکه هر یك پری و فشردگی مطلق است ، یك خلأ یا فضای تهی نیز تصور می‌شود که لوکیپوس آن را «ناهستنده» می‌نامد و آن را به همان انـدازه موجود می‌داند که اتومها را . به دیگرسخن ، به نظر وی ناموجود به همان اندازه هست‌که موجود . برای اوخلأ یا فضای تهی، یك مفهوم ذهنی سلبی یا منفی دربرابر اتومها نیست، بلکه دارای همان اندازه واقعیت یاعینیت است که اتومها دارا‌هستند . پس‌هستی بدون هریك از این دو ، یعنی اتوم وخلأ ، تصورناپذیر است . ازسوی دیگراین اتومها ــ این پریهای مطلق تجزیه‌ناپذیر ــ درفضای تهی ، یعنی جایی‌که می‌توان تصورکرد اتومها درآن از یکدیگر جدا باشند ، درحرکت همیشگی وشناورند . اما این اتومها (یا این هستنده‌ها) درشماره بی پایانند و همچنین در شکلهایشان. پس خلأیی بی پایان آکنده است از این بیشمار پریهای تقسیم‌ناپذیر و هردو اینها ، یعنی اتومها وفضای تهی، یکسان علل وانگیزه‌های پیدایش وتباهی چیزها در جهان می‌باشند . اما چگونه ؟ بدین سان‌که هرگاه این اتومهای شناور درخلأ به هم‌گرد می‌آیند یا به هم می‌پیوندند، چیزی یا چیزهایی پدید می‌آیند وچون بار دیگر، از هم جدا و پراکنده شوند ، فنا یا تباهی و از میان رفتن چیزهاروی می‌دهد . همچنین ، چنانکه خواهیم دید ، در اثر جا به جـا شدن اتومهاست‌کـه دگرگونی ، تنوع و اختلاف دراشیاء دست می‌دهد .

اکنون باید دید ، لوکیپوس چگونه وچرا به این نظریه راه یافت؟ نخست

باید به یاد آوریم که استدلالهای استوار مکتب الئا و بویژه دو نمایندهٔ بزرگ آن، یعنی پارمنیدس وملیسوس، چه دشواریهایی به‌میان‌آورد. چنانکه دیدیم، هستی بر پایهٔ نظریات پارمنیدس یکتا، یکپارچه، نامتحرك و دگرگونی‌ناپذیر بود. هر گونه حرکت و تغییر نفی شده بود. جهان پدیده‌ها و دگرگونیهای آن، پنداری بیش نبود و فریبی بودکه به‌گمراهی حواس دامنگیر آدمیان می‌شود. بسیاری یا کثرت نیزدرهستی امکانپذیر نبود. دنبالهٔ این اندیشه راشاگرد هوشمندپارمنیدس یعنی زنون، گرفت و پایهٔ نظریهٔکثرت وبه دنبال آن حرکت و دگرگونی را، ازراه استدلالهای خود ویران ساخت و نشان دادکه اعتقاد به وجودکثرت به چه نتایج تناقض‌آمیزی می‌انجامد. سپس دیدیم‌که ملیسوس براین نظریه افزودکه هستی به ضرورت باید یکتا باشد و نامتحرك. اما حرکت وجود ندارد، زیرا فضای تهی‌یا خلأ وجود ندارد، زیرا خلأ یعنی آنچه‌که «نیست»، اما جزهستی نمی‌توان چیزی تصور کرد. از سوی دیگر اگر هم فرض‌کنیم‌که هستی‌کثیراست نه واحد، باید هریك از این‌کثرتها دارای همان صفات وویژگیهایی باشدکه ملیسوس برای‌هستی واحد خود تصورکرده بود. بدین سان راهها به سوی هستی، آن‌گونه‌که حواس آن را در می‌یابند، بسته شده بودند. از سوی دیگر کسانی مانند امپدوکلس و آناکساگوراس برای نجات هستی از زندان مکتب‌الئاکوشیده‌اند. آناکساگوراس هستی را از بیشماربذرهاساخت‌که در همهٔ چیزها ازهمهٔ آنها یافت می‌شود وبدین‌سان دورنمایی از نظریهٔ لوکیپوس را نشان داد، اما هستی خلأ را منکر شد. فیلسوفان پیتاگوریان، پیش ازآن هستی را متشکل از بیشماروا‌حدها می‌دانستند. ملیسوس الئابا این نظریه ستیزه‌کردند و امکان‌کثرت را در هستی منکر شدند. ملیسوس گفت که با پذیرفتن نظریهٔ کثرت درهستی، هریك ازآن هستنده‌های‌کثیر، باید دارای همان صفات هستی واحد باشد، یعنی یکپارچه، تقسیم‌ناپذیر و دگرگون ناشدنی. اکنون لوکیپوس می‌گوید، این صفاتی‌که برای‌هستنده برشمردند درست

است . اما این نظریه به تنهایی نمی‌تواند جهان پدیده‌ها را برای ما توضیح دهد. پس باید بیشمار از این هستنده‌ها با آن ویژگیها وجود داشته باشند ، یعنی یکپارچه و پر و تقسیم‌ناپذیر باشند . اما ضربهٔ ویران‌کننده‌ای که لوکیپوس بر بنیاد فلسفهٔ الئا وارد آورد و نشانهٔ گستاخی عقلی اوست، اعتقاد به وجود خلأ است. زیرا ، برعکس عقیدهٔ فیلسوفان الئا ، وجود حرکت را در هستی نمی‌توان انکار داشت ، اما چون حرکت بی فضای تهی ، جدا از هستنده‌ها ممکن نیست، پس باید چنین فضای تهی موجود باشد که حرکت در آن انجام گیرد ، هر چند وجود این خلأ به معنای هستی اتومها که یکپارچگی و پری است، نمی‌باشد و بدین علت آن را ناهستنده می‌نامد، اما این ناهستنده درست به همان اندازه از هستی برخوردار است که اتومها . هستنده به معنای دقیق کلمه یکپارچه و پر یعنی جسم است . اما خلأ چنین نیست ، یعنی جسم نیست ، پس به این اعتبار هستنده نیست ؛ اما به اعتبار دیگر، یعنی چیزی که اتومها را از یکدیگر جدا نگه می‌دارد، یا فاصله‌های میان آنهاست ، وجود دارد ، و از لحاظ اشتراك در مفهوم هستی به همان اندازهٔ اتومها ، یعنی هستنده‌ها ، تصورپذیر است .

صفات اتومها و تشکیل اشیاء. اکنون باید دید ویژگیها و صفات اتومها چیست و چگونه چیزهای مرکب و گوناگون را تشکیل می‌دهند . آگاهی ما در این باره نیز از چند گزارش ارسطو سرچشمه می‌گیرد که وی آنها را از روی نص نوشته‌های اتومیان که در پیش چشم داشته است نقل می‌کند . وی می‌نویسد :

« لوکیپوس و شاگردش دموکریتوس می‌گویند که عناصر عبارتند از پُری و تهی و آنها را هستنده و ناهستنده می‌نامند. از این دو، هستنده پر است و سخت ، و ناهستنده تهی است و سست ؛ می‌گویند که ناهستنده به هیچ روی کمتر از هستنده وجود ندارد ، درست همان‌گونه که خلأ کمتر از

جسم وجود ندارد و این دو به عنوان ماده (هوله ـ هیولی) [ὕλη] علتهای اشیاء اند. درست مانند کسانی که گوهر اصلی را یکی می‌دانند که چیزهای دیگر از دگرگونی آن پدید می‌آیند .... اینان نیز می‌گویند که اختلاف در میان آنها (اتومها) علل چیزهای دیگر می‌باشند. ایشان معتقدند که این اختلافها در سه چیز است: شکل (اِسخما [σχημά]

ترتیب (تاکسیس) [τάξις] ووضع (ثسیس) [θέσις] ، ومی‌گویند که هستنده‌ها فقط درصورت ، تماس باهم وگرایش اختلاف دارند و از اینها صورت،شکل است، تماس باهم، ترتیب است وگرایش، وضع است؛ چنانکه A باN درشکل وAN با NA در ترتیب وZ با N در وضع اختلاف دارند.»[1]

بنابراین ویژگی اتومها در سه چیز است که شکل ، ترتیب و وضع آنها باشد. از سوی دیگر می‌دانیم که اتومها دارای بیشمار شکلهای گوناگون‌اند ، اما دربارهٔ چگونگی این شکلها، درمتون دست اول اشاره‌ای نمی‌یابیم ولی گزارشی از کیکرو (یاسیسرو) فیلسوف ، سخنور وسیاستمدار مشهور رومی (۴۳ـ ۱۰۴ پیش از میلاد) چنین می‌گوید: « به عقیدهٔ د ول .... اجسام کوچکی وجود دارند که برخی صاف ، برخی خشن ، برخی گرد و برخی گوشه‌دار و قلاب مانند و برخی منحنی و همچنین محدب‌اند.»[2] بدین سان وجود شکلهای گوناگون در اتومها و حرکت پیوستهٔ آنها وسیلهٔ ترکیب آنها باهم وتشکیل چیزهای بیشمار می‌شود. چگونگی تشکیل اشیاء را از اتومها در این گزارش ارسطو می‌یابیم:

« دموکریتوس و لوکیپوس می‌گویند که همهٔ چیزهای دیگر از اجسامی

---

۱) ارسطو : متافیزیك ۹۸۵b ٤ ، A٤= دیلز ٦٧ A٦

۲) کیکرو : دربارهٔ ماهیت خدایان *de natura deorum* کتاب اول ، ٦٦ ، ۲٤ = دیلز ٦٧A١١

تقسیم‌ناپذیر تـرکیب می‌شونـد و اینها (اتـومها) در شماره و شکل نامحدوداند ...» و«ایشان شکلها رافرض می‌کنند و دگرگونی وپیدایش را نتیجهٔ آنها می‌دانند، وپیدایش‌وتباهی دراثر به هم‌گردآمدن(تجمع) و پراکندن (تفرق) آنها روی می‌دهند و دگرگونی در اثر ترتیب ووضع آنها روی می‌دهد. و از آنجا که حقیقت را در پدیده‌ها می‌یافتند و پدیده‌ها متضاد یکدیگر و در شماره نامحدوداند، ایشان نیز شکلها را در شماره بی پایان ساختند، چنانکه در اثر دگرگونی در ترکیبها، یك‌چیز نسبت به‌این‌وآن چیزدیگر، متضاد به نظر می‌رسد و جای‌خود را با افزوده شدن اندکی برترکیب‌آن، تغییر می‌دهد و در اثر تغییر جای تنها یکی از (اتومها)، کاملاً چیز دیگری نمودار می‌شود. زیرا ازهمان حرفهای الفبا، هم تراژدی وهم‌کومدی پدید می‌آیند.»[1]

در اینجا نکتهٔ بسیار شایستهٔ توجه این است‌که برای اتومیان‌کیفیت زاییدهٔ کمیت است و دگرگونی درکمیت به تغییرکیفیت می‌انجامد، و این نکته را دانش شیمی دوران‌ما نیز تأییدکرده است‌که‌کیفیت مواد رامی‌توان با تغییرکمیت اتومی آنهادگرگون‌کرد. امابدیهی‌است‌که لوکیپوس نمی‌توانسته است به مفهوم اتومهای گروهی یعنی مولکولها بیندیشد. وجود فضای تهی یا خلأ را نیز دانش فیزیـك دوران ماپذیرفته است وآن رافضای تهی درونی اتومها می‌داند، زیراگفته‌می‌شود که در یك اتم، قطر هسته درحدود یك ده هزارم قطرهمهٔ اتم است، چنانکه‌اگر، مثلا، هستهٔ اتم را به اندازهٔ یك نخود فرض کنیم، قطر تمام اتوم، در حدود یکصد متر خواهدشد و بدین سان می‌توان‌گفت‌که اتم، تاحد زیادی خلأ یا فضای

---

۱) ارسطو: دربارهٔ پیدایش و تباهـی (کون وفساد) b ۳۱٤، A۱ و b۳۱٥ ٦، A۱

تهی در بر دارد وحرکت الکترونها نیز به همین علت ممکن می‌شود.[1] اما ازسوی دیگر دیدیم که اتومها برای لوکیپوس یکپارچه و پر و فشرده‌اند و در درون خود خلأ ندارند.

اکنون باید دید، این اتومهای دارای اختلافهای اصلی در شکل، ترتیب و وضع، از چه راهی و به چه وسیله‌ای چیزهای مرکب را تشکیل می‌دهند. نخست باید دانست‌که حرکت، از نظر لوکیپوس، صفت ذاتی اتومهاست. وچنانکه ارسطو می‌گوید، استاد وشاگرد هردو: «به تکاپویی‌همیشگی معتقدند و می‌گویند حرکت جاودانی است. اما اینکه چرا چنین است و اگر هم‌چنین باشد علت آن چیست، سخنی نگفتند.» (متافیزیك XI٦، ١٠٧١b). پس حرکت اتومها یك ضرورت و جبر ذاتی است‌که در اثر برخورد آنها با یکدیگر افزایش می‌یابد و سرانجام این برخورد منتهی به‌تجمع‌و تشکیل‌اجسام‌می‌شود وچنانکه‌سیمپلیکیوس گزارش می‌دهد:

«این اتومهاکه درخلأ بی پایان از یکدیگر جدا هستند و از راه‌شکل، بزرگی، وضع و ترتیب با هم فرق دارند، درفضای تهی در حرکتند ودر حال پیش زدن ازیکدیگر به هم‌گرد می‌آیند. برخی در مسیری‌تصادفی پراکنده می‌شوند و برخی دراثر همانندی شکل، بزرگی، وضع وترتیب آنها، درهم پیچیده می‌شوند و با هم می‌مانند و بدین‌سان پیدایش چیزهای مرکب به دنبال می‌آید.»[2]

پیدایش جهان. نظریهٔ‌لوکیپوس دربارهٔ‌پیدایش‌جهان و تشکیل نظام‌جهانی،

---

۱) در این باره ر. ك. به کتاب مفید *Interoducing Science* «مدخلی به علم» اثر Alan Isaacs انگلستان ۱۹۶۳، ص ۲٦

۲) سیمپلیکیوس: درتفسیر کتاب ارسطو: دربارهٔ آسمان *de caelo* ۱۵، ۲٤۲ = دیلز A۱٤ ٦۷

چنان با نظریات دموکریتوس دراین زمینه آمیخته شده است که تعیین جهانشناسی ویژهٔ هـر یك از ایشان کار بسیار دشواری است . امـا بـدون شك ، جهانشناسی دموکریتوس ، در طرحها و جنبه‌های اصلی وکلی آن ، همان نظریـات لوکیپوس می‌باشد و شاگرد وی ، اگر هم چیزهایی بر آن افزوده بـاشد در جـزئیات است و تغییر مهمی در نظام جهانی استاد خود نداده است . گزارش جهانشناسی لوکیپوس در چند مأخذ به طور نسبتاً مفصل در دست است که از آن میان گزارش دیوژنس لائرتیوس از لحاظ تفصیل و جامعیت مهمتریـن آنهاست ، هـر چند پـرسشها و دشواریهایی به میان می‌آورد و نیز در برخی موارد از ابهام به دور نیست . این گزارش ، بویژه چون بیواسطه از نوشتهٔ تئوفراستوس نقل شده است ، دارای‌ارزش است . وی می‌نویسد :

«لوکیپوس می‌گوید که 'کل' نامحدود است، چنانکه پیش‌ازین گفته‌شد ، و از آن بخشی پر است و بخشی تهی .... ازاینها جهانهای بیشماری پدید می‌آیند و دوباره درآنها منحل می‌شوند . جهانها چنین پدید آمدند . اجسام بسیاری باهمه‌گونه شکلها، پس از بریده‌شدن از نامحدود،درفضای تهی به حرکت درآمدند .آنگاه درهم‌انبوه شدند و چرخشی‌گردابی را پدیدآوردند و درآن ، در حالی‌که به هم برمی‌خوردند و به همهٔ‌نحوه‌ها می‌چرخیدند ، آغاز به جدا شدن‌کردند، همانندها ازهمانندها. اماچون در اثر انبوهی شمارهٔ آنها ، دیگر نتوانستند به تعادل بچرخند ، آنها که لطیف بودند، به‌فضای تهی پیرامونی‌گراییدند ، چنانکه‌گویی غربال شده‌اند ؛ در حالی‌که بقیه « با هم ماندند » وچـون بهم پیچیده بودند ، دستجمعی بایکدیگر به چرخش درآمدند و نخستین منظومهٔ‌کره شکل را ساختند . این منظومه ، مانند «غشایی» جدا ماند و همه‌گونه اجسام را در برداشت . اماهمچنانکه اینها دراثرمقاومت مرکزی‌می‌چرخیدند،

آن غشای پیرامونی نازك می‌شد ، در حالی که اتومهای به هم چسبیده، در اثر تماس با چرخش گردابی ، با هم جریان می‌یافتند . بدین‌سان زمین پدیدآمد، درحالی‌که اتومهای به مرکزحمل شده باهم‌می‌ماندند . باز هم غشای پیرامونی در اثر جذب (یا ریزش) اجسامی از بیرون ، بزرگتر می‌شد ، و همچنانکه با حرکت‌گردابی می‌چرخید با هر چه در تماس می‌آمد ،آنرا درخود می‌کشید. برخی ازاین اجسام درهم‌پیچیده، ترکیبی را ساختندکه نخست آبدار وگل‌آلود بود ، اما همان‌گونه که با چرخش‌گردابی‌کلی می‌چرخیدند، خشك شدند وآتش گرفتند وخمیرهٔ ستارگان را تشکیل دادند .... همان گونه‌که جهان پدیدآمده‌است ، به همان‌سان نیز افزایش می‌یابد، کاهش می‌گیرد وازمیان‌می‌رود، به حکم جبر ،که وی چگونگی آنرا آشکار نمی‌کند .»[1]

گزارش دیگردربارهٔ جهانشناسی‌لوکیپوس،مستخرج ازکتاب‌نظام‌جهانی‌بزرگ اوست‌که‌آیتیوس‌آن را نقل می‌کند وهرچند اختلافهایی باگزارش‌بالادارد ،برخی از نکات مبهم آن را روشن می‌سازد :

«جهان که شکلی از هرسو گرد دارد ، بدین سان تشکیل شد: اجسام تقسیم‌ناپذیری که حرکت آنها بی نقشهٔ پیشین و تصادفی است ، همواره با سرعتی هرچه بیشتر در حرکت بودند ، و از آنها بسیاری که دارای شکلها و بزرگیهای گوناگون بودند، به هم‌گرد آمدند . همچنانکه‌اینها در یك جا درهم انبوه شده بودند ،آنهایی‌که بزرگتر و سنگینتربودند، همه به سوی پایین ته‌نشین شدند ؛ اما همهٔ آنهایی که کوچك وگرد و صاف و لغزان بودند ، در اثر به هم برخورد اتومها ، به بیرون پرتاب

---

۱) دیوژنس : ۳۰ ، ۹

شده و به فضای بالارانده شدند. همچنانکه نیروی ضربه‌دار برای بیرون راندن آنها به فضای بالایی قطع شد و دیگر ضربه‌ای آنها را به فضای بالا نمی‌راند، و چون دیگر مانع داشتند که ته‌نشین شوند، به جاهایی رانده شدندکه می‌توانستندآنها را بپذیرند. اینها (اتومهای) پیرامونی بودند وانبوهی‌ازاجسام درآنجا دراطراف‌یافت‌می‌شدند، که بایکدیگر درهم پیچیدند و به علت وضع دایره مانند خودآسمانها راپدیدآوردند. اما اتومهایی‌که دارای همین خمیره‌بودند (اما ازجهات دیگرمختلفند) همچنانکه به فضای بالاپرتاب می‌شدند، گوهرستارگان راتشکیل‌دادند. انبوه اجسام بخار شده، باهوا برخورد کرد وآن را بیرون راند. چون این هوا در اثرحرکت به صورت باد درآمد و ستارگان را با خود در برگرفت، اینها را همراه خود در دایره‌ای بهرسو می‌کشانید وحرکت دایره‌وار کنونی خود را نگهداشت. سپس از توده‌های ته‌نشین شده، زمین پدید آمد. و ازآنهاکه به فضای بالا رانده شده بودند، آسمان، آتش، و هوا پدید آمدند. اما از آنجا که هنوز مادهٔ بسیاری در زمین جمع مانده بود، همچنانکه زمین در اثرضربات باد و جریانهای هوایی که از ستارگان می‌آمد، متراکم می‌شد، همهٔ شکلهای‌کوچکپارهٔ آن زیر فشار سخت جای‌گرفت وطبیعت مرطوب(یعنی آب) را پدیدآورد.»[1]

در دو گزارش بالا اختلافهایی در تفصیل و حتی توصیف وجود دارد، اما سرچشمهٔ هر دو آنها، آن‌گونه که ادعا می‌شود، با واسطه، ظاهراً نوشتهٔ خود لوکیپوس بوده است. گزارش اول از لحاظی روشنتر است، اما ازنظر دیگرابهام بیشتری دارد. با اینهمه می‌توان تصویری‌کم و بیش مشخص ازچگونگی پیدایش جهان در نظام فلسفی اتومیان به دست آورد. نخست، پیش از اینکه هیچیك از

---

۱) آیتیوس: ۱، ٤، I = دیلز ۲٤ ٦۷A

پدیده‌های هستی کنونی، به وجود آمده باشند، توده‌ای انبوه و انباشته از اتومها، مانند توده ابری بی پایان که همهٔ امکانهای هستی را در خود داشته است، دیده می‌شود. سپس در لحظه‌ای معین، انبوهی از اجسام یعنی اتومهای دارای شکلهای گوناگون، گویی از آن تودهٔ بی پایان بریده می‌شوند و در فضای تهی بی پایان به حرکت درمی‌آیند. آنگاه انبوهی آنهاسبب می‌شودکه به‌شکل یك حرکت‌گردابی به چرخش درآیند. این توده اتومهای جدا شده‌که به هرسو می‌چرخیدند، با یکدیگر تصادم یافتند، و آن‌گونه اتومهاکه در شکلهای آنها همانندی و تناسب و درنتیجه امکان به‌هم پیوستن وجود داشت ازدیگراتومهاکه دارای چنان‌همانندی و تناسب در شکلها نبودند، جدا ماندند و به همراه حرکت گردابی به چرخش ادامه دادند. از سوی دیگر، این‌گونه اتومهای همانند چندان فراوان بودندکه نمی‌توانستند ازهرسو و به تعادل‌گرایشهای همانند داشته باشند. درنتیجه‌اتومهای لطیفتر، ازین انبوهی اتومهای‌به هم‌آویخته، جدا شدند و به فضای تهی بیرونی، یعنی به‌آن‌سوی‌دایرهٔ حرکت‌گردابی، رانده شدند و به‌علت تناسب میان‌شکلهایشان و نیز در اثر برخورد، به هم چسبیده بودند و سرانجام، دستجمعی و به‌پیروی‌از حرکت‌گردابی، درفضای تهی پیرامونی به چرخش درآمدند و برای نخستین‌بار منظومه‌ای یا ترکیبی‌کره شکل را ساختند، که اکنون مستقل و مانند پوسته یا غشایی از دیگران جدا ماند و می‌چرخید. از اینجا به بعد مرحلهٔ دوم پیدایش آغاز می‌شود. این غشای کُره مانند اکنون در اثر مقاومت مرکزی، یعنی فشار مرکزی یا به تعبیر امروزی، گریز از مرکز، اندك اندك نازکتر، یعنی بازتر و گسترده‌تر می‌شد. سپس انبوهی از اتومها که می‌توان گفت حجمهای بزرگتری داشتند و بدین سان می‌توانستند با فشار حرکت مرکزی‌که در مقایسه با حرکت پیرامونی‌کمتر بود، مقاومت‌کنند، درهمان مرکز این غشای کُروی ماندند وهستهٔ زمین را ساختند. دراینجا باید یادآوری‌کردکه درآن زمان اندیشهٔ یونانی‌هنوز

زمین را مرکز جهان می‌دانست. پس از زمین اتومهای بزرگ حجمی (نه سنگینتر، چنانکه بسیاری به خطا می‌گویند) که با امکان مقاومت در برابر فشار حرکت مرکزی به پیرامون پرتاب نشده بودند، تشکیل یافت. مرحلهٔ سوم از اینجا آغاز می‌شود که آن غشای پیرامونی نازك می‌شود و در اثر جذب یا ریزش اتومهای بیشمار دیگری از فضای آن سوی خود به درونش، بزرگتر می گردد. این جذب اتومهای بیرونی تصادفی نیست، بلکه نتیجهٔ نیروی جاذبهٔ آن غشاء در اثر حرکت سریع گردابی آن بوده‌است. اکنون از میان این انبوهی اتمهای غشای پیرامونی، برخی در هم پیچیدند، یعنی آنهایی که در شکل و ساختمانشان امکان همگرایی وجود داشت، ترکیبی را ساختند که نخست نمناك و گل آلود بود، اما در اثر چرخش سریع خشك شد و آتش گرفت و خمیرهٔ ستارگان را تشکیل داد. اما اکنون این پرسش به میان می‌آید که چه چیزی انگیزهٔ چرخش و حرکت گردابی در آغاز شد؟ لوکیپوس آن را «جبر» و ضرورت می‌داند که همه چیز در هستی به علت آن پدید می‌آید. وی خود را نیازمند به ادخال هیچ انگیزهٔ غیر مادی و مجرد برای حرکت اتومها نمی‌بیند. زیرا او و همچنین دموکریتوس، چنانکه اشاره شد، حرکت را جاویدان و ازلی می‌دانستند و به تکاپویی نیرومند و همیشگی باور داشتند. به عقیدهٔ دموکریتوس: «همه چیز موافق با ضرورت پدید می‌آید و چرخش گردابی علت پیدایش همهٔ چیزهاست که وی آن را جبر می‌نامد.»[1] مقصود آنان از «جبر» [آنانکه - ἀνάγκη] را توضیح دیگری روشن می‌کند: «مقصود دموکریتوس از آن، مقاومت، تکان و ضربهٔ ماده‌است.»[2] چنانکه دیدیم، خود لوکیپوس نیز گفته بود: «هیچ چیز به‌تصادف پدید نمی‌آید، بلکه همه چیز به یك علت و به‌ضرورت (یا به جبر) روی‌می‌دهد.»

جهانهای بیشمار. لوکیپوس و دموکریتوس ظاهراً هردو معتقد به‌پیدایش

---

۱) دیوژنس: ۴۵، ۹   ۲) آیتیوس: ۲، ۲۶، I

و وجود جهانهای بیشمار بوده‌اندکه درفضای تهی بی‌پایان پراکنده‌اند.[1] درگزارش دیگری درتفصیل این نظریه گفته می‌شود که به عقیدهٔ لوکیپوس و دموکریتوس: «جهانهای بیشماری وجود دارندکه در بزرگی مختلفند. در برخی خورشید وماه نیست، در برخی بزرگتر ازآنهای جهان ما هستند و دربرخی بیشتر. فاصله‌های میان جهانها برابر نیستند، دربرخی جاهاجهانهای بیشتری وجود دارند، دربرخی کمتر، برخی در افزایشند، برخی دربالاترین نقطهٔ کمالند، و برخی درکاهشند. در برخی نواحی ازمیان می‌روند ودربرخی دیگر پدید می‌آیند. آنها دراثر تصادم با یکدیگر ازمیان می‌روند. برخی از جهانها از جانداران یا گیاهان و هرگونه رطوبت خالی‌اند.»[2] دربارهٔ تفصیل جهانشناسی لوکیپوس، گزارشی در دست است که می‌گوید:

«مدارخورشید دورترین ومدارماه نزدیکترین به‌زمین است. مدارهای دیگر ستارگان درمیان این دو جای دارند. همهٔ ستارگان دراثر سرعت حرکت خود آتش‌گرفته‌اند. فروزش خورشید نیز به‌کمک ستارگان‌است، ماه فقط اندکی افروخته است.... میل دایرهٔ منطقةالبروج ناشی از میل زمین به‌سوی‌جنوب‌است. نواحی‌شمالی‌همیشه درمه پیچیده شده‌اند و بی اندازه سرد ویخزده‌اند. کسوفهاکم روی می‌دهند، اما خسوفها پیوسته روی‌می‌دهند، زیرا مدارهای‌آنها (یعنی‌خورشید وماه) نامساویند...»[3]

در این گزارشها نکاتی گیرا وجود دارد، بویژه دربارهٔ جهانهای دیگر و چگونگی آنهاکه برخی بسیار نو به‌نظر می‌رسند. اما از سوی دیگر لوکیپوس زمین را «به‌شکل دف» می‌داندکه در هوا شناور است و به نظروی علت تمایل آن‌به جنوب این‌است‌که گرمای‌آن ناحیه هوا را رقیقتر می‌سازد، اما سرما و یخبندان

۱) سیمپلیکیوس: درتفسیر بر «دربارهٔ آسمان» ارسطو ۱۶، ۲۰۲ ۲، ۱۳۰۲ به بعد = دیلز ۴۰ A ۶۸ ۲) هیپولیتوس: *Ref.* I، ۱۳، ۲ ۳) دیوژنس: ۳۳، ۳۲ - ۹

نواحی شمالی، هوا را فشرده‌تر می‌کنند و بدین‌سان زمین را نگه می‌دارد.[1] دموکریتوس نیز ظاهراً زمین را «دیسکی‌شکل» می‌دانسته است و این جای شگفتی است، زیرا پیثاگوریان مدتها پیش از آن، زمین را «کره‌شکل» می‌دانسته‌اند. اما نباید فراموش کرد که همهٔ این جهانشناسیها زاییدهٔ اندیشهٔ نظری بوده‌اند و چون با آزمون عینی و علمی آمیخته نبوده‌اند، دچار لغزش و گمان شخصی می‌شده‌اند.

روح، احساس و ادراك. برای لوکیپوس، چنانکه دیدیم، تنها دو چیز اصالت دارد: اتمها و خلأ. هر پدیدهٔ دیگری، چه در جهان بزرگ، چه در فرآورده‌های آن باید از این دیدگاه داوری شود. پس همه چیز از اتومها و حرکت آنها در فضای تهی برخاسته است. همچنین دیدیم که آنچه انگیزهٔ پیدایش پدیده‌های گوناگون هستی می‌شود، اختلافهای ذاتی خود اتومها، یعنی شکل، ترتیب و وضع آنهاست. چیزهای جهان نیستند جز کمیتهای گوناگون از اتومها و بدین‌سان کیفیات و صفات اشیاء نیز نتیجهٔ چگونگی ترکیب کمی اتومهای آنهاست. گزارشهایی که در دست است نیز این نکته را تأیید می‌کنند. در یکی گفته می‌شود:

«ل. و د. که اجسام نخستین را اتومها نامیدند، توضیح دادند که یك چیز به وسیلهٔ اختلاف اتومهای آن در شکل، ترتیب و وضع آنها گرم و آتشین می‌شود، یعنی هنگامی که از اتومهای نوکدار، و لطیف‌پاره و آنها که در وضع همانندی هستند، تشکیل شده است، و برعکس، هنگامی یك چیز سرد و آبگون می‌شود که اتومهای آن ضد اینها باشد، و برخی روشن و درخشان و برخی دیگر تیره و تاریك‌اند.»[2]

از اینجا روشن می‌شود که کیفیات و صفات و برروی هم، اضداد نیز نتیجهٔ

---

۱) آیتیوس: کتاب سوم ۱۰، ۳ و ۱، ۱۲ = دیلز ۶۷A۲۵ و ۲۷ A ۶۷

۲) سیمپلیکیوس: در تفسیر بر فیزیك ارسطو ۱، ۳۶ = دیلز ۶۷A۱٤

ترکیب ویژه و کمی اتومهای ویژه است و می‌توان گفت که اینها همه اعراض هستی‌اند و تعیّناتی که بر جوهر هستی یعنی اتومها حمل می‌شوند. در اینجا مسئلهٔ ادراك حسی نزد انسان پیش می‌آید. اگر کیفیات گوناگون، اعراض وارد بر اتومها باشند، آیا نمی‌توان گفت که ادراك حسی در انسان نیز تابع همان اعراض و بنابراین اعتباری و نسبی است؟ لوکیپوس ظاهراً به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. دموکریتوس نیز بااحتیاط معینی همین نظر را دارد. در گزارشی گفته می‌شود:

«دیگر فیلسوفان معتقدند که (صفات) محسوسات، (جزو) طبیعت آنهاست. اما در برابر آن لوکیپوس و ... آنها را تعینات ناشی از عادت معمول می‌دانند، یعنی تأثرات ما و اعتقاد ناشی از آنها. هیچ چیز (در خود) حقیقی و هیچ چیز ادراك‌پذیر نیست، جز عناصر نخستین، یعنی اتومها و خلأ. اینها، به تنهایی، طبیعت ذاتی‌اند، اما چیزهای مرکب از اینها که در وضع و ترتیب و شکل با یکدیگر اختلاف دارند، عرضی‌اند.»[1]

اما روح نیز به عقیدهٔ لوکیپوس از اتومها ساخته شده و از آتش است.[2] ارسطو نیز هنگام گفتگو از عقاید دموکریتوس دربارهٔ روان، می‌گوید که لوکیپوس نیز همان نظر را داشته است، یعنی اینکه درمیان بیشمار شکلهای گوناگون اتومها، روح از اتومهای «کره شکل» (Sfairoeidè) ساخته شده است که در عین حال آتش نیز از آنها ترکیب یافته است، مانند به اصطلاح ذرات آفتاب در هوا که در هنگام تابش خورشید از پنجره‌ای دیده می‌شوند. و علت اینکه اتومهای روح را کره‌شکل پنداشته‌اند این است که این‌گونه شکلها بیشتر از شکلهای دیگر می‌توانند در همه

۱) آیتیوس: ۸، ۹، IV = دیلز ۳۲ A ۶۷

۲) همانجا ۷، ۳ = دیلز ۲۸ A ۶۷

چیز نفوذ کنند و چیزهای دیگر را به حرکت آورند، زیرا خودشان در حال حرکت‌اند. بنابراین تنفس معیار زندگی است، در حالی‌که فضای پیرامونی تن را به هم فشار می‌دهد واتومهایی راکه به موجود حرکت می‌دهند، بیرون می‌رانند، ازسوی‌دیگر ازراه‌تنفس، اتومهایی دارای‌همان‌شکل از بیرون وارد بدن‌می‌شوند و بدین‌سان از انحلال اتومهای موجود دربدن جلوگیری می‌کنند، یعنی در عین حال آنچه را که از فضای پیرامونی بیرونی فشار می‌آورد، واپس می‌رانند. زندگی تا هنگامی برقراراست‌که اینها می‌توانند این‌کار را بکنند.[1]

احساس و اندیشه را نیز لوکیپوس نتیجهٔ تماس اندامهای احساس با جهان بیرونی می‌داند، چنانکه درگزارشی می‌یابیم:

«وی می‌گویدکه احساس و اندیشه (Aisthèsis_noèsis) هنگامی پدید می‌آیندکه تصاویری (یاپیکره‌هایی -eiaōla) از بیرون در ما وارد می‌شوند. هیچیك‌ازآن دوبرای هیچکس دست نمی‌دهد، بدون‌تصاویری که به او برمی‌خورند.»[2]

دموکریتوس

«این مرد به نظر می‌رسد که دربارهٔ همه چیز اندیشیده است.»
(ارسطو: دربارهٔ‌پیدایش وتباهی۳۴ ■ ۳۱۵، A۲)

پیشگفتار. این گواهی ارسطو دربارهٔ دموکریتوس، نه تنها گزافه نیست، بلکه یك داوری واقع بینانه و منصفانه است. شخصیت جامع و درخشان این مرد، اندیشهٔ ناآرام وپرتکاپوی او، که درهمه جا وهرزمینه جویای حقیقت بوده است،

---

۱) ارسطو: دربارهٔ روان، ۱ a ٤٠٤، A۲ ٦٧ A ۳۰
۲) آیتیوس: ۱۰، ۸، IV = دیلز

همواره دانش دوستان و پژوهندگان را در تاریخ اندیشهٔ انسانی به شگفتی و ستایش‌واداشته‌است، وحتی معارضان فلسفی او نیز از بزرگداشت وتمجید اوخود-داری نکرده‌اند. اما، چنانکه در آغاز این فصل اشاره رفت، از شگفتیهای سرنوشت این است‌که هیچیك از نوشته‌های فراوان این متفکر بزرگ از دستبرد زمان مصون نمانده است، درحالی‌که در میان فیلسوفان ودانشمندان یونانی، وی یکی از پرکارترین مغزها بوده است وگواه براین، فهرست‌کتابها و رسالات‌اوست که تنها نامهای آنها در منابع برای ما باقی مانده است! شاید تنها خود ارسطورا بتوان درپرکاری وپرنویسی همانند او دانست. اکنون این پرسش به میان‌می‌آید که چرا از نوشته‌های دموکریتوس و استادش چیزی بر جای نمانده است؟! آیا می‌توان‌آن را تصادف محض یا بداختری ایشان دانست؟! یاآیا جنگها، ویرانیها، آتش‌سوزیها وتاراجهای‌گوناگون و متعددکه طی قرنها درسرزمین آسیای صغیرو نیز در خود سرزمین یونان روی داده است، علت ازمیان رفتن نوشته‌های ایشان بوده است؟ آیا فیلسوفان بعدی و مکاتب آنان در حفظ آثار ایشان و متفکران پیشین سهل‌انگاری وکوتاهی کرده‌اند؟ اینها همه پرسشهایی است‌که می‌تواند به میان آید. دراین میان شاید بتوان یك نکته را مسلم دانست و آن تأثیر عامل انسانی و تلقی او از فرهنگ و دانش پیشین و به دیگر سخن تأثیر احساسات، عقاید دینی و اجتماعی در نگهداشت آثار پیشینیان یا تعمد در فراموش کردن و حتی ازمیان بردن آنهاست. اکنون ببینیم دریونان‌آن دوران باچه عواملی‌روبرو می‌شویم‌که می‌توان‌آنها رابیواسطه یاباواسطه دراین زمینه دست اندرکار دانست. در اینجا نکته‌ای هست‌که به آن نپرداخته‌اند. از نیمهٔ دوم سدهٔپنجم و آغاز سدهٔ چهارم پیش از میلاد، فصل تازه‌ای در تاریخ اندیشهٔ یونانی‌گشوده شد. تاپیش از آن دوران، کوشش وکارهای فلسفی، بیش ازهرچیز، موقوف برشناخت‌طبیعت پیرامونی آدمی بود، یعنی جهان مستقل از زندگی، سرنوشت واحساسات وعقاید

آدمیان .کوشش می‌شد که جهان را آن‌گونه‌که هست، به‌یاری امکانهای عقلی‌وعلمی دوران، بشناسند و این شناسایی‌را بویژه از راه خود جهان و به وسیلهٔ مشاهده و پژوهش عقلی و نظری در پدیده‌های واقعی و عینی طبیعت بـه دست آورند، بی آنکه هنگام تعلیل و تحلیل آنها، از نیروهایی ساختهٔ پندار و اندیشهٔ آدمی‌یاری جویند . گواه‌آن این است که کسی مانند تئوفراستوس شاگرد برجسته و دانشمند ارسطو ،کتابش را دربارهٔ عقاید فیلسوفان پیش ازسقراط « عقاید طبیعیان » نام‌نهاد ، و در زمان وی هنوز نوشته‌های آن فیلسوفان درکتابخانهٔ بزرگ دانشگاه ارسطو به‌نام‌لوکایون Lukeion وجود داشته است. اما اززمان سقراط وحتی‌اندکی پیش‌از او، یعنی در زمان سوفیستها(سوفسطائیان) ، اندیشهٔ فلسفی به‌سوی دیگری‌گرایید. طبیعت و شناخت آن ، جای خود را به انسان وشناخت زندگی فردی و اجتماعی او بخشید ؛ کوشش در راه شناخت طبیعت‌کاهش یافت ، یا دست کم آن شور وشوق نخستین را از دست داد . اندك‌اندك مفاهیم مجرد ذهنی ، جای انگیزه‌های واقعی و مادی را می‌گرفت . جهان بینی دیگری‌به میان آمد ، که جهانشناسی‌فیلسوفان پیشین را درخورشأن عقل‌وعواطف اخلاقی انسانی نمی‌دانست! این‌کوشش، بیشتر ناآگاهانه وگاه آگاهانه از زمان سقراط آغاز شد و نزد افلاطون‌به اوج خود رسید، تا اینکه درمکتب‌ارسطو اندکی تعدیل شد وبه او دوران دیگری از تاریخ‌اندیشهٔ یونانی پایان یافت . تصادفی نیست که این دوران دگرگونی در اندیشهٔ فلسفی ، همزمان باشکفتگی‌نظام اجتماعی‌برده داری‌آتن بوده‌است‌واوج قدرت‌امپراتوری آن‌که پس از آن یك دوران بحران آغاز می‌شود که به جنگ طولانی‌میان‌آتن و اسپارتا و هواداران و متحدان آنها می‌انجامد (جنگهای معروف پلوپونسوس ۴۰۴ـ۴۳۱ پیش ازمیلاد)که پایان‌آن فروریزش امپراتوری‌آتن وتزلزل سازمان اجتماعی آن می‌باشد . حساسترین مرحله در این دوران اندیشهٔ یونانی ، دوران افلاطون (۳۴۷ ـ ۴۲۷ پیش از میلاد) بوده است . شناخت علمی طبیعت وکوشش

برای تعلیل عقلانی و عینی آن، در مکتب افلاطون به ضعیفترین و بی رمقترین حد خود رسید. عقل وعواطف آدمی به بازی‌گرفته شد. حقیقتی ذهنی ومجرد، جای واقعیتی عینی ومادی راگرفت. طبیعت وپدیده‌های آن ازمیدان جهد عقلی انسان، بیرون رانده شد وجای خود را به جستجوی مصالح آدمی وحقیقت مطلق وفضیلت طبقاتی بخشید. گواه براین واقعیت رانزد ارسطومی‌یابیم که هنگام سخن ازتعریف منطقی ماهیات ومفاهیم مجرده برای آنها می‌نویسدکه دموکریتوس نخستین کسی بودکه به این‌مسئله نیزپرداخت وسپس می‌افزاید: «امااز زمان سقراط این‌چیزها (یعنی مباحث‌منطقی) دنبال شدند. زیرادرآن زمان بودکه پژوهشها دربارهٔ‌طبیعت متوقف شد؛ فیلسوفان بیشتر به سودمندی فضیلت وسیاست روی آوردند.»[1] تأیید این‌گفتهٔ ارسطورا درگزارشی ازکسنوفون (Xenophōn ، ۳۵۹ـ ۴۲۶ پ. م) شاگرد وهمنشین نزدیك سقراط، درکتاب مشهورش‌به نام یادبودها که دربارهٔ‌سقراط است می‌یابیم. وی درآنجا می‌نویسدکه سقراط: « هرگز دربارهٔ ماهیت جهان، مانند بسیاری از دیگران، سخنی بر زبان نیاورد. وی هرگز درپیرامون نظامی که فیلسوفان طبیعی آن را نظام جهانی نامیده بودند و قوانینی‌که طبق آنها هرگونه دگرگونی درآسمان روی می‌دهد، پژوهش نکرد. برعکس، وی دیوانگی‌کسانی راکه دربارهٔ این گونه چیزها اندیشه می‌کنند، نشان می‌داد!»[2] بدین سان جای شگفتی نیست‌که عقاید وجهان‌بینی فیلسوفان طبیعت‌شناس اندك اندك به‌فراموشی سپرده شود وکوشش برای نگهداشت نوشته‌های آنها انجام نگیرد. شگفتی‌بیشتر دراینجاست‌که‌آنچه ما اکنون بیش ازهمه ازگفته‌های اصیل دموکریتوس دردست داریم، چنانکه از ترجمهٔ آنها درصفحات‌گذشته دیده می‌شود، اکثر نزدیك بـه تمامی آنها جملاتی است که فیلسوف درآنها دربارهٔ اخلاقیات و سرنوشت آدمی

۱) ارسطو: «دربارهٔ بخشهای جانوران» A۱ ، ۶۴۲ a ۲۴

۲) کسنوفون: *Memorabilia* کتاب ۱ ، فصل‌اول

وشیوهٔ زندگی او و نیکیهاو بدیهـای آن سخن‌می گوید! اینها همه، جسته وگریخته، در منابع متعدد نقل شده است . اما از فراوان نوشته‌های فلسفی وعلمی او، مانند متن‌کتاب شاهکارش ، هیچ و هیچ باقی نمانده است ! شگفتی باز هم بیشتر در این است که‌کسی مانند افلاطون در همهٔ نوشته‌های خود ، حتی نامی از دمـوکـریتوس نمی‌برد ، در حالی‌که به‌گمان بعضی از محققان ، برخی از نظریاتی‌که وی دریکی از آخرین نوشته‌های خود یعنی تیمایوس *Timaios* بیان می‌کند ، اشاره به‌نظریات دموکریتوس است . آیااین نادیده انگاشتن مردی‌مانند دموکریتوس نزدافلاطون تصادفی است ؟ پاسخ ساده این است که افلاطون و مکتب سقراطی به طـور کلی ، نیازی به نظریات‌کسانی مانند دموکریتوس نداشته‌اند و خود را بـا مسائلی‌که در میدان پژوهش اصلی آنان بوده است ، مشغول نمی‌کرده‌اند . اما از سوی دیگر، در مدرسهٔ ارسطو و شاگردان وی، نوشته‌های دموکریتوس، مانند دیگر فیلسوفان پیشین ، فراوان یافت می‌شده است . خود ارسطو ، بویژه با عقایـد و نوشته‌های دموکریتوس کاملا آشنا بوده‌است وهم اکنون‌کتابهای ارسطو، سرچشمهٔ مهم‌آگاهی ما از عقاید دموکریتوس می‌باشدکه وی آنها را به زبان خود نقل می‌کند ، وحتی می‌دانیم‌که ارسطو کتابی به نام « درپیرامون دموکریتوس » نوشته بوده است‌که اصل آن اکنون در میان نیست ، ولی سیمپلیکیوس در تفسیرهای خود بـر نوشته‌های ارسطو ازآن کتاب نیز تکه‌هایی نقل می‌کند .

اما با وجود همهٔ سهل‌انگاریها وبی اعتناییها و ناهماهنگ بودن روشهای فلسفی دورانهای بعدی با روش طبیعیان ، نوشته‌های دمـوکریتوس همچنان یافت می‌شده‌است ودرواقع، چنانکه پیش‌ازاین اشاره‌شد، دردوران فرمانروایی‌تیبریوس امپراتور روم (Tiberius ، ٤٢ پ . م تا ۳۷ میلادی) بودکه‌آن نوشته‌هاگردآوری شد ودر مجموعه‌هایی هریك شامل چهارکتاب ورساله مدون‌گردید وتدوین‌کننده، یعنی ثراسیلوس (یاثراسولوس) همان مردی بودکه‌گردآوری و تدوین نوشته‌های

افلاطون نیز به‌دست وی انجام‌گرفت. چه شگفت است که کتابهای افلاطون برای آیندگان باقی ماند اما نوشته‌های دموکریتوس ناپدید شد! چرا؟ به یقین یکی از علتهای آن ـ اگر نه تنها علت ـ این است که پس از انتشار و نفوذ مسیحیت، کلیسا و وابستگان به آن در کتابهای افلاطون و نیز ارسطو، پشتیبان فکری و پایهٔ فلسفی و عقلی استوار و نیرومندی برای توجیه عقلانی ایمان و عقیدهٔ خود یافتند و بدین‌سان کشیشان که دانشوران آن دورانها نیز بوده‌اند، هنگام جنگها، تاراجها و آتش‌سوزیها، آن نوشته‌ها را یا درجایی مطمئن پنهان می‌کردند و یا همراه خود می‌بردند و به هرحال در حفظ آنها می‌کوشیدند، اما به کتابهای دیگران چنان دلبستگی نشان نمی‌دادند و در نگهداشت آنها چنانکه باید نمی‌کوشیدند. بنابراین در طی دورانها و رویدادهای گوناگون تاریخی، نوشته‌های بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان دورانهای پیش‌ازمیان رفت، اما کتابهای افلاطون وارسطو که کلیساییان حفظ آنها را لازم می‌شمردند و نوشته‌هایی پیرامون ریاضیات، پزشکی و هندسه که برای زندگی روزانه اجتناب‌ناپذیر بودند، نگهداری شدند و برای دورانهای بعدی باقی ماندند!

اصول نظریات. در آغاز این فصل اشاره شد که عقاید و نظریات فلسفی دموکریتوس، در منابع تاریخ فیلسوفان، چنان با عقاید استادش لوکیپوس در هم آمیخته است که تعیین نظریات ویژهٔ هر یك از ایشان در اصول نظریهٔ اتومیستی بسیار دشوار و تقریباً ناممکن شده است، بویژه به‌علت اینکه از نوشته‌های خود دموکریتوس چیزی باقی نمانده است. در کتب عقاید فیلسوفان، همواره هنگام عرضه داشت یك نظریه یا بحث دربارهٔ آن، نام وی در کنار نام لوکیپوس برده‌می‌شود. بر روی هم دلایل فراوان در دست است که اصول عقاید دموکریتوس، همان نظریات اساسی بنیانگذار مکتب اتومیان یعنی لوکیپوس بوده است. امتیاز و ابتکار دموکریتوس را نباید درمسائل اصولی نظریهٔ اتوم، بلکه در کاربرد آنها در زمینه‌های

گوناگون و تعلیل پدیده‌های طبیعی و انسانی جستجو کـرد . در اینجا کوشش خواهد شدکه نموداری‌فشرده وجامع‌از نظریات وی‌داده‌شود. چنانکه‌اشاره‌کردیم، ارسطو رسالهٔ مستقلی دربارهٔ دموکریتوس نوشته بود که اصل آن از میان رفته است، اما مفسر آثار وی، سیمپلیکیوس در تفسیر خود بر کتاب‌ارسطو «دربارهٔ‌آسمان»، تکه‌هایی از متن‌آن نوشتهٔ ارسطورا نقل‌می‌کندکه برای‌آگاهی از اصول نظریات دموکریتوس اهمیت فراوان دارد. وی می‌نویسد:

«این حواشی که من از کتاب ارسطو دربارهٔ دموکـریتوس نقل می‌کنم اندیشه‌های آن مردان (یعنی‌اتومیستها) را روشن می‌سازد. دموکریتوس عقیده داردکه طبیعت جاویدان چیزها ، جوهرهای کـوچکی در شماره نامحدوداند . برای اینها وی مکان دیگری فرض می‌کندکه اندازهٔ‌آن بی‌پایان‌است. این‌مکان‌را به‌این‌نامهامی‌خواند: خلاء ، نچیز ، (oudéni-لاشیء) و نامحدود (apeiron) . هریك ازاین جوهرها (اتومها) را نیز چیز (déni) ، صُلْب (یاسفت) وهستنده می‌نامد . به‌نظر وی این جوهرها به‌اندازه‌ای‌کوچکندکه از حواس ما می‌گریزند. اینها دارای همهٔ‌شکلها وصورتها هستند و دربزرگی نیز مختلفند. اکنون وی ازاینها ، مانند از عناصر به‌وسیلهٔ به‌هم‌گردآمدن، توده‌هایی پدید آوردکه هم دیدنی وهم بـه وسیلهٔ حواس ادراك شدنی‌اند . اینها با هم درجدالند و در اثـر ناهمانندیهای میانشان واختلافهای دیگر که‌گفته شد ، در فضای تهی در حرکت‌اند و درحال حرکت به‌هم برمی‌خورند و درهم پیچیده‌می‌شوندو در تماس باهم، تنگ نزدیك یکدیگرجای می‌گیرند ، اما نه‌آن‌طورکه درحقیقت از آنها هیچ‌گونه طبیعت واحدی پدیدآید ، زیرا ساده‌لوحی است اگر تصور شودکه دوچیز یا بیشتر هرگز بتوانند یکی شوند . اما

دلیلی که وی بدست می‌دهد بر اینکه اتومها چندگاهی با یکدیگر می‌مانند، همان درهم پیچیدگی وهمگیری (antilèpseis) آن اجسام است. زیرا برخی از آنها گوشه‌دار، برخی قلاب مانند، برخی میانگود و فرورفته و برخی برآمده‌اند، و درواقع دارای بیشمار اختلافهای دیگراند. بدین‌سان وی معتقد است که آنها به‌هم آویخته‌اند و باهم می‌مانند، تا زمانی که جبری نیرومندتر از پیرامون بیرون آنها بیاید و آنهارا ازهم بپاشاند وجدا کنند. وی می گوید که زایش وضد آن انحلال، نه تنها درجانوران، بلکه درگیاهان وجهانها و به‌طورکلی درهمهٔ اجسامی که به‌حواس ما در می‌آیند، وجود دارد. زیرا زایش، ترکیب اتومهاست، وتباهی وفنا، جداشدن آنها از یکدیگر است. پس به عقیدهٔ دموکریتوس پیدایش نیز یك دگرگونی (alloiōsis) است.»[1]

نکتهٔ مهم در نظریهٔ اتومی دموکریتوس این است که به نظر وی، درهم آمیختگی به‌شکل یگانگی در اتومها روی نمی‌دهد. یکتایی و یگانگی در هستی، برخلاف نظر فیلسوفانی مانند پارمنیدس، یافت نمی‌شود. هستی کثرت است نه وحدت. هستندهٔ یکتا، به‌معنای دقیق این واژه، تنها اتوم است وبس؛ اما ازسوی دیگر بیشمار از این هستنده‌های یکتا وجود دارند. درهم آویختن یا درهم پیچیدن آنها را پیدایش یا زایش و از هم پاشیدن وجدا شدن آنها را فنا و زوال وتباهی می‌نامیم. اما خود پیدایش درعین حال، جز یك دگرگونی در ترکیب و به هم آویختن اتومها چیزی نیست، زیرا تباهی و فنای یك چیز در یك لحظه، یعنی از هم پاشیدن اتومهای تشکیل دهندهٔ آن، اما این اتومها، هنگامی که بار دیگر به نحو و شکلی دیگر ترکیب شوند، پیدایش تازه‌ای روی می‌دهد و بدین سان این زایش نوین، دگرگونی تازه‌ای است درنحوهٔ تجمع اتومها، وگرنه خود اتومها، هستی جاویدان

1) سیمپلیکیوس: در تفسیر بر دربارهٔ آسمان ۱۱، ۲۹٤ = دیلز ٦٨A٣٧

وهمیشگی دارند؛ همیشه بوده‌اند، هستند وهمیشه خواهندبود. پس ماده درشکل اتومها ازلی وابدی‌است وپدیده‌های هستی، همه‌دیگرگونیها ودگردیسیهای ماده‌اند.

صفات اتومها برای دموکریتوس نیز، همانهایی‌است که نزد استادش می‌یابیم. تنها فرق ظاهراً دربارهٔ توجیه وزن اتومهاست. استاد وشاگرد هیچیك برای اتومها سنگینی تصور نمی‌کرده‌اند، زیرا به‌طورکلی برای طبیعیان آن دوران، وزن یکی از خصوصیات اصلی چیزها نبوده است. ارسطو نیز می‌نویسدکه: «دموکریتوس می‌گویدکه هریك ازاین اجسام پاره‌ناپذیر (اتومها) به‌تناسب افزونی درحجم خود سنگینتر است.»[1] گزارش دیگری نیز در این باره می‌گوید: «دموکریتوس سنگین و سبك را به‌وسیلهٔ بزرگی (اتومها) مشخص می‌کند... اما دراجسام مرکب، سبکتر آن است‌که بیشترخلأ دربردارد وسنگینتر آن است‌که‌کمتراز آن‌دارد... اما درجای‌دیگرمی گوید که‌لطیف‌سبك‌است.»[2] برروی‌هم دموکریتوس‌صفات‌اصلی اتومهارا اندازه، یعنی‌بزرگی وسپس‌شکل آنهامی‌داند وبرایشان‌وزن‌تصور نمی‌کندو حرکت آنهادرفضای‌تهی‌نتیجهٔ‌بهمزنش(یاتصادم)آنهاست [ἀλληλοτυπία] اما خود حرکت برای فیلسوف ما «جبر» یا «ضرورت» ذاتی اتومهاست. به‌دیگر سخن اتومها همیشه وهمواره درفضای تهی درحرکت‌بوده‌اند وهستند واین حرکت از جایی دیگر به‌آنها منتقل نشده است، بدین علت است‌که ارسطو به‌اتومیان خرده می‌گیردکه ایشان انگیزه یا سرچشمهٔ حرکت را نشان نداده‌اند! زیرا وی انتظار داشته است‌که اتومیان نیز، مانند خودش، پای یك جنبانندهٔ ناجنبنده (یا محرك غیر متحرك) یا یك نخستین جنبانندهٔ ناجنبنده را به میان‌کشیده باشند!

[τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον]

کیفیات و صفات اشیاء نزد دموکریتوس، مانند استادش لوکیپوس نتیجهٔ

---

۱) ارسطو: دربارهٔ پیدایش وفنا ۳۲۶ ۵۹ A۸ ، ۶۱ = دیلز ۱۳۵ A ۶۸

۲) تئوفراستوس: دربارهٔ حواس

به‌هم‌گرد آمدن اتومها به‌نحوهای مختلف در اثر اختلاف در شکلها، وضعها و ترتیبهای آنهاست. به دیگر سخن اتومها ظاهراً دارای هیچ گونه کیفیت ذاتی نیستند و این کیفیات در اثر تجمع گوناگون آنها پدید می‌آید. آنچه که صفات ثانویهٔ اشیاء نامیده می‌شود، درعین حال نزد دموکریتوس، چنانکه خواهیم دید، نتیجهٔ تجمع برخی اتومهایی است که دارای شکلهای معین‌اند و بنابراین می‌توان آنها را به تعبیری خاصیت خود آن اتومها دانست، اما بسیاری از صفات یا کیفیات ثانویه تابع نحوهٔ تأثیر آنها در اندامهای حسی انسان است و بدین‌سان متغیر است، چنانکه دموکریتوس به آنها در گفتهٔ خود (تکهٔ ۱۲۵) دربارهٔ طعم و رنگ اشاره می‌کند. این نکته، هنگام پرداختن به‌نظریهٔ دموکریتوس دربارهٔ احساس روشنتر خواهدشد. اما فعل وانفعال یاتأثیر وتأثر برای دموکریتوس مسئلهٔ‌خاصی است. به نظر وی چیز مؤثر وچیز متأثر باید هردو دارای ماهیت همانندی باشند، وگرنه ممکن نیست که چیزهایی‌که در ماهیت مختلفند، بریکدیگر تأثیرکنند، وحتی هنگامی‌که دو چیز بظاهر دارای دو ماهیت مختلف، در هم تأثیر داشته باشند، این تأثیر و تأثر ناشی از اختلاف درماهیت آنها نیست، بلکه بدان علت است که آن دو در یك چیز یا از یك جهت با هم مشترك و همانندند.[1] اما جریان فعل‌و انفعال‌چیزها، نزد دموکریتوس مانند لوکیپوس نتیجهٔ تماس آنهاست. اماچگونگی این تماس این است‌که به نظر دموکریتوس از اشیاء ریزشها یا سیلانهایی روی می‌دهد که در نتیجهٔ‌آن همانندها به‌سوی همانندها می‌گرایند. دموکریتوس برای روشن‌کردن این نکته آهنربا را مثل می‌زند ،که چگونه‌آهن رابه خود می‌کشد. هر دوآنها از اتومهای همانندی ترکیب شده‌اند، با این فرق‌که اتومهای آهنربا سستتر و با فواصل بیشتری در کنار هم جای دارند. بدین‌سان اتومهای آهنربا ازآن بیرون می‌ریزند و در خلأ حرکت می‌کنند و داخل‌آهن می‌شوند و در آن

---

۱) ارسطو : دربارهٔ پیدایش وفنا ۳۲۳ b۱۱ ، ۷ A

نفوذ می‌کنند و برخی از اتومهای آن را بیرون می‌رانند و اتومهای آهن که این گونه جریان یافته‌اند به سوی اتومهای آهن‌ربا می‌گرایند و در فواصل تهی اتومهای آهن‌ربا نفوذ می‌کنند، یعنی به‌سوی آن کشیده می‌شوند. اما آهن‌ربا به‌آن اندازه به‌سوی آهن نمی‌گراید، زیرا فواصل اتومهای آهن کمتر است و نمی‌تواند اتومهای آهن‌ربا را پذیره شود.[1]

جهانشناسی. اصول نظریهٔ جهانشناسی دموکریتوس همانند نظریات لوکیپوس است. در آغاز، به گفتهٔ خود او (تکهٔ ۱۱۶) از کل در هم آمیخته و انبوه اتومهای بی پایان «گردابی با همه‌گونه شکلها جدا شد.» و انگیزهٔ این کار یك جبر و ضرورت جاویدان بود. اما پیدایش جهانها در لحظه‌ای معین «خود به خودی و به تصادف» انجام گرفت.[2] جهان آفریدهٔ هیچکس نیست، و علت همهٔ چیزهایی که روی داده است و نیز هم اکنون روی می‌دهد و روی خواهد داد، یك جبر و ضرورت ذاتی هستی است. علت آغازین وجود نداشته است. خورشید و ماه نیز به همین‌سان پدید آمده بودند. در گزارشی گفته می‌شود که خورشید و ماه در آغاز در چرخش بودند و طبیعتی آتشین و حتی تابناك نداشتند و از ماده‌ای مانند زمین بودند و هردو اینها خودشان هستهٔ یك منظومهٔ جهانی را تشکیل می‌داده‌اند، اما پس از گسترش و افزایش دایرهٔ گرد خورشید، آتش در آن جای گرفت.[3] نزد لوکیپوس دیدیم که وی ماه را نزدیکترین سیاره به زمین و خورشید را دورترین می‌داند، و ستارگان دیگر، یعنی سیارات را در میان فاصلهٔ ماه و خورشید جای می‌دهد. در حالی که دموکریتوس تصور می‌کند که پس از زمین، نخست ماه‌جای دارد، سپس زهره، بعد خورشید، سپس سیارات دیگر و در پایان ستارگان ثابت قرار

---

۱) اسکندر افرودیسی Alexander Aphrodisias **پژوهشهای طبیعی**: ۲۳، ۲ = دیلز ۶۸A۱۶۵ ۲) سیمپلیکیوس: در تفسیر بر فیزیك ارسطو: ۳۲۷،۲۴ = دیلز ۶۷ A ۶۸

۳) پلوتارك: خرجین رنگارنگ *Stromateis* ۷ = دیلز ۳۹ A ۶۸

دارند.[1] خورشید نیز توده‌ای سنگ گداخته و فروزان است.[2] نزد لوکیپوس دیدیم که وی معتقد به وجود جهانهای بیشماری بوده است. دموکریتوس نیز همین نظر را دارد. در برخی ازاین جهانهای بیشمار جانوران وگیاهان نیز یافت می‌شوند و در برخی هیچیك از اینها وجود ندارند. وی همچنین معتقد است که جهانها از میان می‌روند، اما جهانهای ازهم پاشیده ومنحل شده، باردیگر به‌شکل جهانهای دیگر پدید می‌آیند و آنهایی که از اتومهای همانند تشکیل یافته‌اند، باردیگر جهانهایی از همان نوع می‌سازند که این بار ممکن است تعداد آنها مانند پیش نباشد، یعنی بیشتر یا کمتر از بار گذشته باشد.[3] از میان رفتن و انحلال جهانها، به نظر وی، نتیجهٔ برخورد آنها به یکدیگر و نیز چیره شدن جهانهای بزرگتر بر کرات کوچکتر است.[4]

چنانکه دیده می‌شود، جهانشناسی دموکریتوس نیز، بـه پیروی از اصول عقاید وی، مادی ومکانیکی است. اما اکنون که جهان آفریده نیست و از مـادهٔ جاویدان اتومهای به هم گرد آمده شکل گـرفته است و انگیزهٔ پیدایش آن جبر ذاتی هستی بوده است، دیگر چگونه می‌توان دربارهٔ خدایان سخن گفت؟! دموکریتوس بی‌شك، به خدایانی که یونانیان همزمانش بـاور داشته‌انـد، معتقد نبوده است. از سوی دیگر این ناباوری نمی‌تـوانسته است وی را از انـدیشیدن دربارهٔ ماهیت واقعی خدایان و انگیزه‌های پیدایش آنها وعلت ایمان آدمیان به ایشان،بازدارد.درست برعکس، برای‌وی جهان، جهان اتومهاست و بس، که‌همیشه بوده‌است وهرچند همواره دردگرگونی است،اما جاودانه خواهدبود. پس‌خدایان چرا و چگونه پدید آمدند؟ در منابع متعدد، گزارشهای گوناگون در ایـن باره

۱) آیتیوس: ۳، ۱۵، II = دیلز ۸۶ A ۶۸ ۲) همانجا ۷، ۲۰ = دیلز ۸۷ A ۶۸
۳) سیمپلیکیوس: در تفسیر بر دربارهٔ آسمان ارسطو، ۳۱ = دیلز ۸۲ A ۶۸
٤) آیتیوس: ۹، ٤، II = دیلز ۸٤ A ۶۸

یافت می‌شود. وی در گفته‌های بازمانده‌اش، مکرر به خدایان اشاره می‌کند، اما نباید فراموش کرد که وی در این موارد، هماهنگ با فهم دیگران و پندارهای آنان سخن می‌گوید و قصد وی از اشاره به خدایان، نتیجه گیری عملی و اخلاقی دیگری است. اما خود خدایان، گفته می‌شود که از یک سو ایشان از آتشهای بازمانده در فضاهای بالایی جهانی پدید آمده‌اند و از سوی دیگر وی ایشان را «تصاویر» و اشباح و گاه خود عقل آدمی را در شمار خدایان می‌آورد.[۱] و نیز گفته می‌شود که مقصود وی از این تصاویر پراکنده در جهان، شیطانها هستند که می‌توانند در تن آدمی راه یابند. و برخی از آنان نیکوکار و برخی بدکاراند. اما در یکی دو گزارش دیگر تعلیل دموکریتوس از انگیزهٔ پیدایش اعتقاد به خدایان به‌نحوی روشنتر و به واقعیت اندیشهٔ او نزدیکتر، دیده می‌شود. در یک‌جا گفته می‌شود که: «تابستان و زمستان، بهار و پاییز و همهٔ چیزهای مانند اینها از بالا، از آسمان روی می‌دهد. بنابراین آدمیان نیز، چون انگیزه‌های آنها را از آنجا می‌شناختند، آنها را چون خدایان ستایش کردند.»[۲] تعلیل دقیقتری را در این گزارش می‌یابیم که می‌گوید به عقیدهٔ دموکریتوس: «چون انسانهای دورانهای پیش، رویدادهای فضاهای بالا را مانند رعد و آذرخش و تصادم ستارگان و کسوف و خسوف خورشید و ماه را مشاهده کردند، دچار هراس شدند، زیرا پنداشتند که انگیزه‌های این حوادث خدایانند.»[۳]

روح: احساس و ادراک. همان‌گونه‌که نزد لوکیپوس یافتیم، دموکریتوس نیز روان یا روح را متشکل از اتومهای کره شکل و آتشین می‌داند. ارسطو می‌نویسد که: «وی روح و اندیشه (یا عقل) را یکی می‌داند که از اجسام نخستین و پاره‌ناپذیر تشکیل شده‌است و نیروی محرك آن ناشی از کوچکی اجزای آن و شکل آنهاست.

---

۱) دیلز ۶۸A۷۴، ۶۸A۷۸—۷۹ ۲) فیلودموس: دربارهٔ پرهیزکاری = دیلز ۶۸A۷۵

۳) سکستوس امپیریکوس: بر ضد دانشوران *Adv. Math.* کتاب ۹، ب ۲۴

زیرا وی شکل‌کره‌ای را دارای آسانترین و بهترین حرکت می‌داند و این خاصیت مشترك میان اندیشه و آتش است.»[1] بدین‌سان روح مادی‌است و مرکب از اتومهای کره شکل، مانند آتش‌که دارای همان نوع از اتومهاست و چون این‌گونه اتومهای کره شکل بنابر خاصیت ذاتی خود هرگز آرام ندارند و همواره درجنبش‌اند، تن را نیز به‌همراه خود به‌حرکت در می‌آورند. دراین میان برای دموکریتوس نیز، مانندلوکیپوس، تنفس سرمایهٔ زندگی‌است. این نقش‌مهم تنفس‌را نزد وی، ارسطو چنین توضیح می‌دهد:

«دموکریتوس می‌گوید، تنفس در جانورانی که نفس می‌کشند، منظور معینی را تأمین می‌کند واز بیرون رانده شدن روح جلوگیر می‌شود.... وی‌روح‌را باگرمایکی‌می‌داندکه‌نخستین شکلهای اجزای کروی هستند. پس هنگامی‌که‌این‌اجزا با فشارهوای پیرامونی درهم فشرده می‌شوند، تنفس‌برای‌یاری‌دادن پابه‌میان‌می‌گذارد. زیرا درهوا تعدادبسیاری‌ازاین اجزاء وجود دارندکه وی آنها را اندیشه وروح می‌نامد؛ بدین‌سان‌چون جانور نفس می‌کشد و هوا داخل تنش می‌شود، این اجـزاء نیز داخل می‌شوند وبا خنثی‌کردن فشار، از بیرون شدن روحی‌که در جانور است جلوگیری می‌کنند. بنابراین زندگی بستگی دارد به دم وبازدم. زیرا هنگامی‌که فشار هوای پیرامونی چیره شود ودیگر اجزائی از بیرون نتوانند داخل شوند واز فشار جلوگیری‌کنند، زیرا تنفس ممکن‌نیست، آنگاه مرگ برجانور غالب می‌شود. زیرا وی مرگ‌را بیرون شدن‌آن شکلها (یعنی‌اتومهای‌روح) ازتن دراثر فشار هوای پیرامونی می‌داند.»[2]

---

۱) ارسطو: دربارهٔ روان 405 a9، A2 و 18 b 406، A3

۲) ارسطو: دربارهٔ تنفس 472 a، 4

مغز نزد دموکریتوس مرکز تفکر است. وی آن را «نگهبان اندیشه» می‌نامد.[۱]

دموکریتوس، بر پایهٔ نظریهٔ کلی اتومی، احساس، تفکر و تصور را نیز نتیجهٔ برخورد و تماس اتومها با اندامهای حسی ما می‌داند.[۲] در این زمینه ثئوفراستوس گزارش مفصلی از نظریات او دربارهٔ احساسهای گوناگون می‌دهد. تفکر هنگامی روی می‌دهد که روح از لحاظ ترکیب و آمیختگی، اتومهایش در حد تعادل و به اندازه‌های درست قرار دارد؛ زیرا وی، چنانکه می‌دانیم، روح را نیز مرکب از اجسام مادی می‌داند. هنگامی که چیزهای بیرونی به نحوی بر تن ما تأثیر می‌کنند، یعنی اتومهای اشیاء با اتومهای درون پیکر ما در تماس می‌آیند، یکی از احساسها روی می‌دهد، و دموکریتوس از این نفوذ اتومهای بیرونی در پیکر انسان به «تصاویر» تعبیر می‌کند. بنابراین حسیات خارجی تابع نحوهٔ تأثر [παθη] ما از آنها هستند. مثلاً گرما و سرما، ناشی از تغییری است که در اتومها و شکلهای آنها روی می‌دهد و در ما نیز تأثیر می‌کند و دگرگونی پدید می‌آورد. بنابراین احساس نسبی است. همهٔ جانداران دارای همان تأثرات حسی نیستند، بلکه آنچه برای یکی شیرین است، برای دیگری تلخ و تند و آنچه برای یکی شور است، برای دیگری گس است. پس ترکیب و ساختمان تن انسان علت تأثرات حسی بشمار می‌رود. از سوی دیگر خود تأثرات حسی را نیز وی به شکلهای اتومها باز می‌گرداند، اما همهٔ این شکلها را دربارهٔ هر یك از احساسها به دست نمی‌دهد و تنها دربارهٔ تأثر از طعمها و رنگها و شکلهای اتومهای آنها سخن می‌گوید و از این میان علت طعمها را مفصلتر و دقیقتر معین می‌کند.[۳] ثئوفراستوس پس از عرضه کردن نظریات کلی دموکریتوس که ما فشردهٔ آن را در بالا

۱) نامه‌های منسوب به هیپوکراتس ۱، ۲۳ = دیلز ۳، ۶ C ۶۸

۲) ارسطو: دربارهٔ احساس و حسیات ۳۰ a ۴۴۲، IV

۳) ثئوفراستوس: دربارهٔ احساس، ۶۳ به بعد = دیلز ۶۸ A ۱۳۵

آوردیم، دربارهٔ شکلهـای اتومهایی که علت احساس طعمهای گـوناگون می‌شوند سخن می‌گوید. اما وی همین مسئله را مفصلتر ودقیقتر درنوشتهٔ دیگری توضیح می‌دهد ومی‌نویسد[1]: «دموکریتوس که بـه هر یك از (طعمها) شکلی معین نسبت می‌دهد، طعم شیرین‌را معلول اتومهای‌گرد ومیان حجم می‌داند، طَعم‌گس را ناشی از اتومهای بزرگ شکل، خشن، چندگوشه و ناگرد، و طعم تند را هماهنگ با نام‌آن از اتومهای نوك تیز،گوشه‌دار،خمیده، لطیف وناگرد، وطعم‌گزنده را ناشی از اتومهای‌گرد، لطیف، گوشه‌دار وخمیده می‌داند. اما طعم شور رامعلول اتومهای گوشه‌دار، میان‌حجم، کج وهمبر می‌شمارد. طعم تلخ ناشی ازاتومهای‌گرد وصاف که خمیدگی وحجمی‌کوچکتر دارند می‌باشد. طعم روغنی از اتومهای‌گرد، صاف، لطیف وکوچك‌پدید می‌آید.»

دموکریتوس، ظاهراً مفصلترین توضیح نظریات خود را دربارهٔ بینایی‌داده است‌که تئوفراستوس‌آن را نقل می‌کند وازآنجاکه نمودارکوششی درتوجیه‌علمی است، آن را ترجمه می‌کنیم. وی می‌نویسد:

«دموکریتوس بینایی را نتیجهٔ بازتاب (انعکاس) می‌داند. اما دراین باره نظریهٔ ویژه‌ای دارد، بدین معنی که بازتاب ناگهان در مـردمك چشم روی‌نمی‌دهد، بلکه هوایی‌که میان چشم وچیز دیده شده (مرئی) وجود دارد، منقبض می‌شود وازبیننده وچیز دیده شده نقش می‌پذیرد؛ زیرا از چیزها، همواره ریزشهایی پدید می‌آید. بدین‌سان این (هوایی)که فشرده ودارای رنگ دیگری است، درچشمان‌که نمناك است، تصویری می‌اندازد، زیرا آنچه‌که فشرده است، پذیـرفته نمی‌شود، اما آن‌که نمناك است، به‌آن راه‌گذر می‌دهد.»[2]

---

۱) تئوفراستوس: دربارهٔ اصل گیاهان ۶، ۶، ۱۰ = ۶۸ A۱۲۹

۲) تئوفراستوس: دربارهٔ احساس ۵۰ = دیلز ۶۸ A۱۳۵

بنابراین نظریه، از اشیاء تصاویری بیرون می‌آید و بازتاب آنها از راه فشرده شدن هوای میان چشم وچیز مرئی، علت احساس بینایی می‌شود وعلت‌آن نمناکی یا آبگون بودن چشم است. نقش یا تصویری‌که هوای فشرده شده ازچیز می‌گیرد، ازچشم می‌گذرد، اما خود هوای‌فشرده شده امکان نفوذ ندارد. دربارهٔ شنوایی‌نیز دموکریتوس‌معتقد است‌که‌هوا به‌نحو اجسامی همشکل شکسته‌می‌شود وهمراه پاره‌های‌آواز به‌سوی‌گوش‌می‌غلتد.[1]

نظریهٔ‌شناخت. هرچند نوشته‌های دموکریتوس در این زمینه نیز همراه دیگرآثارش‌ازمیان‌رفته‌است، امااز برخی تکه‌ها و نیزگزارشهای دیگران‌می‌توان تا اندازه‌ای به‌نظریات بنیادی وی دراین زمینه دست یافت. نکتهٔ مهمی‌که نخست باید به‌یاد داشت این است‌که وی هنگامی ضرورت پژوهش دربارهٔ معرفت و نحوهٔ آن را احساس‌کردکـه فیلسوفان سوفیست (سوفسطایی) ودرسرآنان پروتاگوراس، امکان هرگونه‌شناخت عینی ومطمئن‌را منکر شده بودند و درنظریات‌دموکریتوس نیز نشانهایی یافت می‌شودکه بعضی‌را به‌این نتیجه‌گیری وادارکرده است‌که وی‌نیز امکان‌شناخت واقعیات و هستنده‌های برونذهنی را منکر است. اما چنین نیست. دموکریتوس نه مانند سقراط و پیروان او منکر اصالت هرگونه شناخت حسی و جزئی‌است دربرابراصالت معرفت‌کلیات وماهیات، نه‌مانند سوفیستها اصالت وحتی امکان‌هرگونه‌شناخت اشیاء را انکار دارد. کوشش‌اساسی وی دراین راه‌است‌که نشان دهدکه شناخت اصیل، به‌تنهایی از راه حواس امکانپذیر نیست و بایـد همراه و همگام باآن‌معیاردیگری‌نیزدردست داشت‌که درواقع‌مکمل‌شناخت‌حسی‌باشد. از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، احساس به شکلهای‌گوناگون آن نزد دموکریتوس برپایهٔ نظریهٔ مکانیکی او دربارهٔ اتومها استوار است. به طورکلی، احساس از نظر او نسبی است، وبدین‌سان واقعیتی‌که شناخت آن، ازراه حواس‌دست می‌دهد نیز باید نسبی باشد و همهٔ واقعیت عینی را در بر ندارد. اما نباید پنداشت که

---

۱) آیتیوس : ۱۳، ۱۹، IV = دیلز ۱۲۸A ۶۸

وی از این راه منکر امکان معرفت واقعی‌است. از آنجاکه احساس ، تأثیر اتومهای چیزها وشکلها وحالات‌گوناگون آنهادر پیکر ماست‌که خود نیز مرکب از اتومهاست، بنابراین هرگونه احساسی بستگی دارد به‌چگونگی ساختمان تن ما و نحوهٔ تأثیر سیلانهایی‌که از اشیاء همواره بیرون می‌ریزد بر اتـومهای حواس و اندیشهٔ ما و بدین‌سان واقعیت عینی یك چیز در خود ، ازراه حواس به‌تنهایی دست نمی‌دهد و این‌گونه ادراك حسی کامل نیست. بدین علت‌است‌که دموکریتوس آنچه راکه‌کیفیات یاصفات اولیهٔ اشیاء نامیده می‌شود ، زاییدهٔ قرارداد ، عرف یاعادت معمول‌می‌داند که همچنان ازراه نامهای آنها به‌ما منتقل می‌شوند ، چنانکه دربارهٔ تلخ وشیرین می‌گوید (تکهٔ۱۲۵) ونیز درجای دیگر به‌روشنی بیان‌می‌کندکه احساسهایی که‌مااز راه حواس به‌دست می‌آوریم، درواقع بستگی به‌چگونگی‌ساختمان تن‌ما وحالات گوناگون ومتغیر آن‌دارد:«ما درواقع‌هیچ‌چیز را دقیقاًادراك‌نمی‌کنیم‌بلکه‌تنهاآنچه راکه مطابق باساختمان تن‌ما تغییر می‌کند وچیزهایی راکه درآن داخل می‌شوند یا دربرابرآن مقاومت می‌کنند.» (تکهٔ۹).اندیشه‌های‌دیگری نیزکه دموکریتوس درجاهای دیگر بیان‌کرده است (تکه‌های ۶، ۷، ۸ و۱۰) همه‌نمودار همین‌نتیجه‌گیری‌کلی است‌که ما نمی‌توانیم تنها از راه حواس و ادراك حسی به واقعیت عینی چیزها دست یابیم. گفتهٔ بسیار پرمغز دموکریتوس‌که : «ما در واقع هیچ نمی‌دانیم زیرا حقیقت درژرفای چاهی جای دارد.» (تکهٔ۱۱۷) همین نکته را تأکیدمی‌کند. آگاهی وشناخت ما نسبی است. حقیقت، یعنی ناپوشیدگی واقعیت هستی برای‌ما، درژرفنای بی‌پایان‌واقعیت‌نهفته‌است‌که دست‌یافتن به‌آن برای‌افراد و ادراك‌حسی آنان‌ممکن نیست. اما این‌نشانهٔ‌آن‌نیست‌که فیلسوف مامنکر امکان شناخت عینی است یاشناخت‌حسی رایکباره‌نفی‌می‌کند. دور نیست‌که بگوییم اصرار دموکریتوس برخطاپذیری و خطاکاری حواس وتصویر ذهنی زاییدهٔ تـأثیرات حسی ، واکنشی بوده‌است دربرابر نظریهٔ پروتاگوراس سوفیست‌که مطابق آن‌هرگونه « تصویرذهنی »

حقیقی است. (Fantasia)

اکنون می‌توان به‌مرحلهٔ دوم نظریهٔ شناخت نزد دموکریتوس پرداخت. از آنچه در بالاگفته شد، نتیجه این می‌شودکه شناخت حسی نمی‌تواند تنها وسیلهٔ دریافت‌ما از واقعیت باشد. پس دموکریتوس باید، بیرون ازدایرهٔ حواس، وسیلهٔ دیگری را برای حصول معرفت جستجوکند. این درست کاری است‌که‌کرده است وگزارشی از سکستوس امپیریکوس گروه‌بندی وسایل شناخت را نزد دموکریتوس چنین شرح می‌دهد:

«اما در کتاب «قانونها»ی خود، وی می‌گویدکه دوگونه شناخت وجود دارد، یکی به‌وسیلهٔ حواس ودیگری ازراه اندیشه دست می‌دهد، وآن راکه ازراه اندیشه‌است، اصیل [γνησίη] یا پاکزاد می‌نامد و به‌آن شایستگی‌اعتماد در داوری دربارهٔ‌حقیقت‌نسبت‌می‌دهد، اماآن‌راکه‌ازراه حواس دست می‌دهد «تیره یا ناپاکزاد» [σκοτίη] نام می‌دهد وآن را از خطاناپذیری درتشخیص آنچه حقیقی است محروم می‌سازد، و به روشنی می‌گویدکه: دوشکل معرفت وجود دارد .... (نگاه کنید به‌تکهٔ ۱۱ که دراینجا نقل می‌شود) ..... بدین‌سان به نظر این مرد نیز، عقل معیار (شناخت) است‌که وی‌آن را «شناخت اصیل» می‌نامد.»[۱]

پس‌برای دموکریتوس، واپسین معیار شایستهٔ‌اعتماد، اندیشه یا تعقل‌است و از این راه است‌که‌کشف ودریافت حقیقت امکانپذیر می‌شود. آنجاکه واقعیت به آن اندازه از دقت ولطافت می‌رسدکه وی ازآن به «کوچکترین» تعبیر می‌کند، و دیگر حواس توانایی ادراك آن را ندارند، باید به‌افزاری دقیقتر وتواناتر دست

۱) سکستوس امپیریکوس: برضد دانشوران، کتاب ۷، ب ۱۳۸.

یازید و آن‌عقل‌واندیشه است. اما از سوی‌دیگر، باید نکتهٔ‌بسیار مهمی را دوباره یادآور شد و آن این است‌که دموکـریتوس ، نه تنها شناخت حسی را بی‌ارزش و بیهوده نمی‌داند، بلکه آن را نخستین وسیله وافزار شناخت عقلی می‌شمارد. پیش از هرچیز ، سرچشمهٔ هرگونـه آگاهی و شناخت برای آدمی ، همان ادراکهای حسی اوست . معرفت حسی می‌تواند بی‌یاری معرفت عقلی دست دهد، اماشناخت عقلی هرگز بدون ادراك حسی حاصل نتواند شد. شناخت حسی داربست شناخت عقلی است . در این مورد ، گفته‌ای از فیلسوف‌که همهٔ محققان آن را ازگفته‌های اصیل دموکریتوس می‌دانند ، این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند . در این جمله‌ها، گویی حواس در برابر سرزنشهای عقل و اندیشه و خودبینی آنها ، از خود دفاع می‌کنند و نشان می‌دهندکه بی‌همکاری ویاری آنها، عقل دست و پای‌دربند و ناتوان خواهد بود. پس روی به‌عقل می‌کنند ومی‌گویند: «ای‌عقل‌بیچاره! تویقینهای‌خود را ازما به‌دست‌می‌آوری وباز می‌خواهی‌ما را زیرپاکنی؟ سرنگونی‌ماسقوط خود تست.» (تکهٔ ۱۰۲-۱۲۵). این‌نظریه هماهنگ بانظام‌فلسفی واندیشهٔ دموکریتوس می‌باشد وهیچ‌دلیل‌پذیرفتنی نمی‌توان تصورکرد‌که این‌گفته افزودهٔ‌کسان دیگری باشد که به‌نحوی‌برای تأیید نظریات خود، برساخته‌اند. استدلالی هم‌که یکی از برجسته‌ترین‌محققان امروزکرده‌است[1] که چرا این‌گفته‌را سکستوس‌امپیریکوس نقل‌نمی‌کند، ازاصالت‌آن به‌هیچ روی‌نمی‌کاهد، بلکه درست‌آن را تأیید می‌کند. زیرا سکستوس فیلسوف شکاك‌که همهٔ‌کوشش خود رادرتأیید نظریات وعقاید شکاکان به‌کار می‌برد که منکر اصالت هرگونه معرفت‌حسی‌و جزآن بوده‌اند واصل را بر «خودداری‌ازداوری» (époXè) یااِپوخِه‌می‌نهادند،دیگر نیازوانگیزه‌ای نداشته‌است‌که ازدموکریتوس‌جمله‌ای رانقل‌کندکه‌دردفاع‌ازداوری‌حواس‌وادراك‌حسی‌آمده‌است!

اخلاق . آنچه‌بیش‌ازهمه‌ازگفته‌های‌دموکریتوس و نوشته‌های وی‌باقی‌مانده

---

۱) G. Skirk در *The Presocratic Philosophers* لندن ۱۹۶۰ ، ص ٤٢٤

است، سخنان و اندیشه‌های فلسفی او دربارهٔ اخلاق، زندگی، سرنوشت و رفتار آدمی در این جهان است که ترجمهٔ متن تقریباً کامل آنها را، در بخش گذشته آورده‌ایم. در زمینهٔ اخلاق نیز، دموکریتوس شیوهٔ کلی فلسفی خود را دنبال کرده است. فیلسوفی که اصول اندیشه‌هایش بر تفکر و پژوهش علمی استوار شده است، نظریات اخلاقیش نیز باید هماهنگ با منطق علمی او باشد. در نظام اخلاقی دموکریتوس، معیار درست رفتار و کردار، همواره تفکر و عقل و ارزش و پرورش آنهاست. هستی و زندگی آدمی تنها در همین جهان است. امیدها و آرزوها و پیروزی یا شکست آنها، همه در چهار دیوار همین زندگی اینجهانی است. چون زندگی گرانمایه‌ترین و بزرگترین دارایی آدمی است، باید کوشید که آن را هرچه زیباتر، بارورتر و سودمندتر ساخت. ارزشهای زندگی نیز، سرچشمه‌ای جز خود زندگی آدمیان ندارند و دگرگونیهای آنها بستگی به گسترش و بهبود و پیشرفت زندگی فردی و اجتماعی دارد.

برای دموکریتوس، برترین خیر، نیکبختی فردی و اجتماعی انسانهاست. اما سرچشمهٔ نیکبختی هرکسی در درون خود وی نهفته است. این سرچشمه در روح اوست. برای فهم بهتر این نظریه باید یادآور شد که یونانیان باستان به دو گونه سرنوشت عقیده داشته‌اند: یکی سرنوشت فردی که از آن به دایمون daimōn تعبیر می‌کرده‌اند و می‌توان گفت که آن نیرویی نادیدنی و روحی است که هر فردی از آن بهره‌مند است و می‌تواند برای او هم سودمند هم زیانمند باشد. اما خود این نیرو، نه زیانمند است نه سودمند و هریك از این دو شکل فعالیت آن بستگی به چگونگی کاربرد آن دارد، بدین معنی که هر فردی می‌تواند با بکار انداختن عقل و اندیشه و پرورش و گسترش آنها، از این نیروی نهفته درخود، به سود زندگانی خود بهره‌مند شود، اما اگر لگام آن را به دست شهوتها و سرکشیهای آن و هوسهای رام نشدهٔ غریزی بسپارد، این نیرو انگیزهٔ تیره روزیها، رنجها و اندوهها برای وی می‌شود. بدین سان واژهٔ یونانی

برای نیکبختی ، یودایمونیا Eudaimonia و برای بدبختی، دوسدایمونیا یا کاکودایمونیا Kakodaimonia _ Dusdaimonia بوده است . اما دومین تعبیر برای بخت یا سرنوشت در یونانی واژهٔ توخه (TuXè) است . این کلمه نمودار سرنوشت نوعی و همگانی است و آن نیز می‌تواند نیك یا بد باشد، چنانکه در کلمات دوستوخیا یا بدبختی و یوتوخیا یا نیکبختی دیده می‌شود . اما در شکل دوم این واژه‌ها ، نیکبختی و بدبختی همگانی و عام است ، بدین معنی که نیك یا بد آن به اختیار و انتخاب فرد نیست . و بنابراین بهتر است دو کلمهٔ آخر را برای رفع ابهام و اختلاط با دو واژهٔ نخستین به رویداد نیك و رویداد بد ترجمه کنیم ، زیرا خود واژهٔ توخه ، در معنای دقیق و اصلی مفهوم «رویداد» ، « واقعه یا حادثه » را می‌رساند . پس روشن می‌شود که مفهوم آن دو کلمه بستگی به فرد ندارد و بیرون از توانایی و خواست اوست. اما در برابر اینها، یودایمونیا و دوسدایمونیا دو تظاهر متضاد یك نیروی نهفته درخود افراد آدمی‌اند . هر فردی تواناست که این نیرو را به سود یا به زیان خود به‌کار اندازد . این تفسیری است که تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که دموکریتوس از «بخت» داشته است . البته عامهٔ یونانیان این دایمون را چیزی از جهان دیگر و به خواست خدایان می‌دانسته‌اند. چنانکه می‌دانیم سقراط نیز می‌گفت که از این دایمون برخوردار است و در کارها ، اندیشه‌ها ، و تصمیمها راهنما و الهامبخش اوست ! وی به این نیرو جنبهٔ رمزی ، غیرطبیعی و برتر از انسانی بخشیده بود . اما برای دموکریتوس این نیرو یکپارچه و همگی انسانی است و آدمی می‌تواند آزادانه آن را به‌کار اندازد . و به پیروی از اندیشهٔ درست و خرد آن را سودمند سازد و نیکبخت شود یا آن را اسیر شهوتها و غرائز لگام گسیخته کند و بدین سان بدبخت شود.

دموکریتوس ، تظاهر نیکبختی را در دلشادی یا یوثومیا euthūmia می‌داند. نیکبختی ، همین شادمانی است که گاه آن را یودایمونیا ، گاه یسوئِستو euéstō یعنی «خوش بودن» و نیز هارمونیا یا هماهنگی و گاه سومتریا یا تعادل و نیز آثامبیه athambiè

یا« بیهراسی » می‌نامد. اما سرچشمهٔ نیکبختی در روح است. دلشادی، یعنی خوشی روح و آزادی از بند ترسها و احساس خوشی در هر لحظه از زندگی است. اینها همه کار روح است. بدین علت می‌گوید: « نیکبختی و بدبختی هر دو از روحند» (تکهٔ ۱۷۰) (۱۱۸ ترتیب) و : « نیکبختی در داشتن گله‌های گاوان یا طلا نیست، روح جایگاه بخت است. » (تکهٔ ۱۷۱) (۱۱۹ ترتیب). اما تظاهر دلشادی در احساس کام یا لذت‌است (Térpsis) واین نیزخاصیت روح‌است. آنچه سودمند است به‌انسان کام می‌بخشد و آنچه زیانمنداست، علت ناکامی‌می گردد. (تکهٔ ٤). وی در گفتهٔ دیگری (تکهٔ ۱۹۰) (۱۳۹ ترتیب) به تفصیل شرایط و انگیزه‌های دلشادی و نیکبختی را بر می‌شمارد و می گویدکه مرد خردمند به‌آنچه در دایرهٔ امکان اوست خوشدل است و هوس فزونجویی و آنچه بیرون از امکانها و توانهای اوست ندارد بدین‌سان از بسیاری زشتیها و تبهکاریها که علت اندوه ، هراس و ناآرامی روح می‌شوند به دور می‌ماند. در گفته‌های دیگر (تکه‌های ۷۰ ، ۱۰۲ ، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳٤، ۲۸۳، ۲۸٤، ۲۸٦، ۱۸۷، ۷۷) دموکریتوس به شکلهای گوناگون ، روش میانه‌روی را سرچشمهٔ آسایش می‌داند و آن را می‌ستاید و هر گونه فزونجویی و زیاده‌روی را نکوهش می‌کند و بویژه از افراط در کامرانی و لذت بر حذر می‌دارد.کوشش، پرورش و ورزش اندیشه برای دموکریتوس اهمیت بنیادی دارد . از تنبلی و تنپروری بیزار است و هرگونه کوشش و رنجی را برای رسیدن به هدفهای سودمند و خردپسند زندگی تشویق می‌کند . (تکهٔ ۲٤۳) . کودکان را باید به کار و کوشش واداشت و آنان را در این راه پرورش داد تا در ایشان احساس شرافت و حرمت پدید آید (تکهٔ ۱۷۹)، زیرا همهٔ چیزهای زیبا در این جهان در نتیجهٔ کوشش و رنج به دست آمده است . (تکهٔ ۱۸۲) . آرامش درون و وجدان هنگامی دست می‌دهد که آدمی از ارتکاب کارهای زشت و پست بپرهیزد. زیرا هستند کسانی که می‌دانند زندگی آدمی نیز، مانند همهٔ چیزهای

دیگر دستخوش تباهی و فناست! ایشان از هیچ‌گونه زشتکاری و تبهکاری روگردان نیستند و نیز از شیوهٔ ناپسند زندگانی خود آگاهند، آنگاه افسانه‌های دروغین دربارهٔ فرجام پس از زندگی به هم می‌بافند. اینچنین کسان از زندگانی خود رنج می‌برند، اما باز هم از ترس دوزخ خواهان زندگی‌اند. اینان ابلهند! (تکه‌های ۲۹۷ و ۱۹۹).

از اندیشه‌های درخشان دموکریتوس، مسئلهٔ زندگانی اجتماعی و سیاسی انسانها و مسئولیت ایشان در برابر آن است. کارهای اجتماعی را باید از هرچیزی مهمتر دانست و در آنها شرکت کرد. باید در نگهداشت و دفاع از آنچه خیر و صلاح همگان در آن است، کوشید. کشوری که به درستی اداره شود، گنجینه‌ای است که همه چیز در آن هست و اگر آن از دست برود، همه چیز از کف رفته‌است (تکهٔ ۲۵۲). اما بهترین شکل حکومت و دولت، حکومت و فرمانروایی خلق (دموکراسی) است. زیرا زندگی درست و آزاد که در شأن انسانهاست، تنها در کشوری آزاد که خلق آن خودشان فرمانروایان آنند، امکانپذیر است. در چنین کشوری هرگونه رنج و تنگی برای آدمیان تحمل‌پذیر می‌شود. فقر و تنگدستی در یك حکومت خلق، یعنی دموکراسی، به گفتهٔ وی، بر آنچه در حکومت خودکامگان خوشبختی و خوشزیستی نامیده می‌شود، به‌همان‌اندازه برتری دارد و مرجح است که آزادی بر بردگی. (تکهٔ ۲۵۰) (۱۹۵ ترتیب). مردمان باید در کارهایی که خیر و صلاح همگان در آنهاست یکدل و یکزبان شوند و هماندیشی کنند و از اختلاف و کشاکشهای سودجویانه بپرهیزند، وگرنه این ستیزه جویی و جدال غالب و مغلوب را هر دو تباه می‌کند (تکهٔ ۲۴۹) (۱۹۳ ترتیب). بر روی هم تعالیم اخلاقی دموکریتوس، بیشك یکی از درخشانترین نتایج اندیشهٔ فلسفی یونان است. اخلاقی است که بر پایهٔ خرد، وظیفه و آزادگی استوارشده‌است. آدمی در این جهان بر پای خود ایستاده است. آفریدهٔ هیچکس نیست، بلکه

آفرینندهٔ خویش است، این خود آفرینی تنها از راه آگاهی، دانایی، کوشش و خویشتن‌داری با سلامت روح دست می‌دهد.

آدمی و تکامل زندگی او. از مهمترین کوششهای فلسفی ناب و پر ارزش دموکریتوس، نظریات او دربارهٔ پیدایش زندگی اجتماعی آدمی و تمدن و فرهنگ او و تکامل و گسترش آن است. وی تا آنجاکه ما می‌دانیم، نخستین متفکر و فیلسوف تاریخ است که در این باره اندیشیده است. دیلز متن تکه‌هایی از نوشتهٔ دموکریتوس، یعنی «**نظام جهانی کوچک**» راکه در نوشته‌های شاگرد مکتب وی هکاتایوس از اهالی آبدرا به دست آمده است، به تفصیل نقل می‌کند. ما در اینجا، بی توضیح بیشتر، یك تکهٔ گزیده از این گزارش را ترجمه می‌کنیم.[1]

«دربارهٔ انسانهایی که در آغاز پدید آمدند، گفته می‌شود که ایشان بی‌سامان بودند و زندگی به شیوهٔ جانوران داشتند. در هر سو پراکنده بودند و به جاهایی که در آن خوراك یافت می‌شد می‌کوچیدند و از ریشه‌هایی‌که بیشتر در دسترسشان بود و نیز از میوه‌های درختان خودرو، خود را تغذیه می‌کردند. چون معرض حملهٔ جانوران درنده قرار گرفتند، به یاری یکدیگر می‌شتافتند، زیرا این را از راه سود مشترك خود آموخته بودند، و چون در اثر ترس با هم‌گرد آمده بودند، اندك اندك با شکل و سیمای یکدیگر آشنا شدند. اما از آنجا که آوازهایشان نامفهوم و پریشان بود، اندك اندك کلمات را بر زبان آوردند و با هم نشانهایی برای هر چیزی معین کردند و بدین‌سان برای خود دریافتی از همه چیز را ممکن ساختند. در حالی که چنین گروههایی بر همهٔ بخش مسکون زمین پدید آمدند، همه دارای زبانی هماواز نبودند، زیرا گروههای منفردی بر اثر شیوهٔ سخن‌گفتن خود با هم‌گرد آمده بودند.

---

۱) دیلز ۶۸B۵، ۱ بند ۸ و ۳

بنابراین همه گونه شیوه‌های ممکن سخن گفتن و زبانها وجود داشت؛ و این گروههایی که برای نخستین بار گرد آمده بودند، نیاکان همهٔ خلقها شدند. انسانهای نخستین، چون هنوز هیچ گونه کشفی سودمند برای زندگی انجام نگرفته بود، هستی پر نگرانی و رنجباری را می‌گذراندند، بی هیچ‌گونه تنپوش یا آشنا باخانه واحشام و به‌کلی بیخبر از هر گونه خوراکی‌که به وسیلهٔ کار می‌توان به دست آورد. و نیز چون باواردکردن میوه‌ها از صحرا هنوز آشنا نبودند، هیچ‌گونه ذخیره‌ای هم‌برای هنگام نیازمندی،گردنیاورده بودند. بنابراین بسیاری ازایشان درفصل‌زمستان از سرما و نیافتن چیزی‌برای خوردن، ازمیان می‌رفتند. درنتیجه اندك‌اندك ایشان‌از راه‌آزمایش،هوشمند می‌شدند، درزمستانها به‌سوراخها پناه می‌بردند واز میوه‌هایی‌که می‌شد اندوخت، برای خود نگهداری می‌کردند. هنگامی که به‌کار بردن آتش و دیگر چیزهای سودمند یکی پس‌از دیگری کشف شدند، سپس‌هنرها وپیشه‌ها ودیگر چیزهایی‌که زندگی گروهی طلب می‌کرد، پدید آمدند. برروی هم نیازمندی در همهٔ موارد، آموزگار آدمیان بوده است‌که بنا برطبیعت اشیاء، شناسایی چیزها را به جانوری نشان می‌دهد که ساختمان طبیعی شایسته‌ای داراست و در هرمورد یاوران وهمکارانی چون: دستها، عقل و روح دارد.»

۱۵- دیوگنِس آپولونیائی

ما اکنون به مرحله‌ای از گسترش اندیشهٔ فلسفی یونانی می‌رسیم که در آن آنچه بایستی تفکر و توجه فیلسوفان را به خود مشغول داشته باشد و همهٔ مسائلی که بایستی برای ایشان به میان آمده باشد، قبلاً همگی انجام‌گرفته و پاسخهایی نیز، به شکلهای گوناگون داده شده بود. در طی بیش و کم دو قرن، اندیشهٔ یونانی‌که با شور و شوق به طبیعت و چگونگی هستی و پیدایش آن روی آورده بود، برای خود بسیاری پرسشها برانگیخته بود: طبیعت، هستی و دگرگونیهای آن، اصل نخستین چیزها و پدیده‌هاهمه‌از زمان طالس به میان‌آمد و به‌اندیشه‌های نیرومند لوکیپوس و دموکریتوس پایان یافت. در این فاصله مسئلهٔ بنیادی هستی و شناخت مجرد آن، در مکتب الئا و بویژه فلسفهٔ پارمنیدس، به مشخص‌ترین شکلی ظهور کرد و میدان یافت. در هیچیك از زمینه‌های طبیعت‌شناسی و جهانشناسی، مسئلهٔ مهمی بی پاسخ نمانده بود. اکنون هنگام آن رسیده بود که اندیشه‌ها و سخنها تکرار شود. دیگر نواندیشی و نوآوری، امکانپذیر نبود و یکسان ماندن شرایط مادی تولید زندگی اجتماعی،گشوده شدن راهها وافقهای هموارتر وژرفتر را در برابر اندیشه، طلب نمی‌کرد. هنگام آن بود که‌آنچه دیگران نهاده بودند، اکنون بر هم نهاده شود، یا به دیگر سخن، نوعی گزینش و گلچینی یا

پاره چیزی از اندیشه‌های دیگران انجام گیرد. کسانی پیدا شدند که در زمینه‌های گوناگون به این کار دست زدند. اندیشه‌های گذشتگان را در هم ریختند و از آن میان چیزهایی را برگزیدند و بار دیگر یکی از اندیشه‌های اصولی و جهان‌بینی‌های گذشته را زنده کردند. بزرگترین نمایندهٔ این گرایش، فیلسوفی بود که اکنون به وی می‌پردازیم.

دیوگنس (یا دیوژنس) Diogénès از اهالی شهر آپولونیا Apollonia بوده است که ظاهراً به‌دست مهاجران شهر میلتوس در ساحل دریای سیاه برپا شده بود. وی فرزند آپولوثمیس Apollothemis و چنانکه دیوژنس لائرتیوس می‌نویسد همزمان با آناکساگوراس بوده‌است. تاریخ دقیق وی‌را نمی‌توان معین کرد. اما از سوی دیگر می‌دانیم که شاعر کومدی‌نویس مشهور آریستوفانس در نمایشنامهٔ خود به‌نام «ابرها» عقاید وی را استهزا کرده است. این نمایشنامه درسال ۴۲۳ پیش از میلاد به‌روی صحنه آمد و بنابراین دوران شکفتگی یعنی چهل سالگی دیوگنس را می‌توان در حدود ۴۳۰ ـ ۴۴۰ پیش از میلاد قرار داد. دیوژنس لائرتیوس وی را همچنین شاگرد آناکسیمنس می‌شمارد و این خطایی فاحش است و چنانکه خواهیم دید، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که وی اصل نخستین (آرخه) آناکسیمنس را پذیرفته بود.

دربارهٔ نوشته‌های دیوگنس و تعداد آنها، اختلاف است. سیمپلیکیوس در تفسیر بر کتاب فیزیك ارسطو می‌نویسد که فیلسوف ما کتابی به نام «دربارهٔ طبیعت» و نیز کتابی دربارهٔ پدیده‌های آسمانی متئورولوگیا و کتابی بـه نام « دربارهٔ طبیعت انسان» *Péri anthropou fuseōs* و همچنین کتابی به‌نام «بر ضد سوفیستها» یعنی «بر ضد طبیعیان» *Pros fusiologous* نوشته بوده است. اما سخن در این است که آیـا دیوگنس تنها یك کتاب، یعنی همان « دربارهٔ طبیعت » را نوشته بود که شامل فصلها یا بحثهایی نیز در زیر عنوانهای دیگر بوده است، یا در واقع چهار کتاب مستقل تألیف کـرده بود. اما خود سیمپلیکیوس می‌نویسد که وی تنها همان کتاب « دربارهٔ طبیعت »

او را به دست آورده و کتابهای دیگر را ندیده است.[1] از سوی دیگر می‌توان حدس زد که دیوگنس علاوه بر آنچه گفته شد، تألیفات دیگری نیز داشته است، زیرا ما در یکی از متنهای عربی از پزشک مشهور یونانی گالینوس (جالینوس) (در حدود ۲۰۱ - ۱۳۱ میلادی) اشاره‌ای می‌یابیم به اینکه دیوگنس (که باید همین فیلسوف باشد) کتابی دربارهٔ بیماریها و علل و درمان آنها نوشته بوده است.[2] این ادعا را گزارشهایی که از تئوفراستوس در دست می‌باشد، تأیید می‌کند که بنابر آنها، دیوگنس نظریاتی دربارهٔ تشخیص بیماریها از راه زبان و رنگ بیمار داشته‌است. گفته‌های بازمانده ازاین فیلسوف را سیمپلیکیوس در نوشته‌های خود نقل می‌کند و ما ترجمهٔ آنها را در اینجا بنابر ترتیب دیلز می‌آوریم.

دربارهٔ طبیعت

۱- در شروع هر گفتاری، به عقیدهٔ من، باید اصل سخن را جدل ناپذیر و تفسیر آن را ساده و استوار ساخت.

۲- به‌عقیدهٔ من، برروی‌هم‌بگوییم، همهٔ هستنده‌ها دگرگونیهای یك‌چیز و همان یك چیزاند. و این بدیهی است. زیرا هستنده‌هایی که اکنون دراین‌جهان مانند: خاك، آب وهوا و آتش وهمهٔ هستنده‌های دیگری که در این نظام جهانی پدیدارند، اگر یکی با دیگری اختلاف می‌داشت، (یعنی) درطبیعت ویژهٔ خودمختلف می‌بود ودرمیان تحولها ودگرگونیها، بازهمان خودش نمی‌ماند، دیگر به هیچ روی ممکن نبود که بایکدیگر درآمیزند، یا یکی به دیگری یاری‌کند یا به‌آن آزار رساند؛ همچنین

---

۱) سیمپلیکیوس: در تفسیر بر فیزیك ارسطو، ۲۰، ۱۵۱ = دیلز ٤ A ۲٤

۲) جالینوس: دربارهٔ آزمایش پزشکی *Galen on Medical Experience* متن‌عربی وترجمهٔ انگلیسی‌از R. Walzer آکسفورد ۱۹٤٤.

گیاهی نیز نمی‌توانست از زمین سر بر زند یا جانوری یا چیزی دیگر پدید آید، اگر نه ترکیب چیزها آن گونه می‌بود کـه همه از یك چیز بوده باشند. اما همهٔ این چیزها دگرگونیهای یك چیزاند، گاه این‌گونه وگاه آن‌گونه می‌شوند و دوباره به همان چیز باز می‌گردند.

۳ ـ زیرا ممکن نمی‌بود که آن (مادهٔ نخستین) بدون نیروی اندیشه، آن گونه تقسیم شده باشد که همه چیز دارای اندازه‌ای معین باشد: از زمستان، تابستان، شب و روز، باران و باد و آسمان‌صاف. چیزهای دیگر را نیز، اگر انسان بخواهد در آنها بیندیشد، همه را در زیباترین نظم تصور پذیر خواهد یافت.

٤ ـ این دلایل بزرگ نیز برآن افزوده می‌شونـد. انسان و جانـوران دیگر، از هوا به وسیلهٔ تنفس آن زنده‌اند و این بـرای آنها هم روح است هم اندیشه، چنانکه دراین نوشته به‌روشنی نشان داده خواهدشد. و اگر این (هوا) از میان برداشته شود، آنگاه همه می‌میرند و اندیشه نیز از کار باز خواهد ماند.

۵ ـ و به عقیدهٔ من، آنچه دارای اندیشه (عقل) است، همان است که آدمیان آن را هوا می‌نامند وهمهٔ چیزها به وسیلهٔ آن رهبری می‌شوندو برهمهٔ آنها فرمانرواست. زیرا به عقیدهٔ من، درست همین چیز خداست، که به همه چیز رساست، همه چیز را نظم می‌بخشد و درهمهٔ چیزهاست. هیچ چیز نیست که از آن بهره‌ای نداشته باشد، اما هیچ چیز به همان اندازه از آن بهره ندارد که یك چیز دیگر، بلکه شکلهای بسیاری‌هم از هوا هم از اندیشه یافت می‌شود، زیرا بسیار شکل است، گاه گرمتر

است، گاه سردتر، گاه خشکتر است و گاه نمناکتر، گاه آرامتر است و گاه دارای جنبشی تندتر و در آن همچنین بسیاری دگرگونیهای دیگر یافت می‌شود و بیشمار درطعم ودر رنگ. اما درهمهٔ جانوران روح‌همان یکی است، یعنی هوایی‌که گرمتر است از آنچه دربیرون است و ما در آن زندگی می‌کنیم، اما بسی سردتر از آنچه نزدیك خورشید است. اما این گرما در هیچیك از جانوران همانند نیست (زیرا حتی در افـراد آدمیان نیز چنین نیست). اما اختلاف بزرگ نیست، بلکه چنان است که باز به یکدیگر همانندانند. البته چیزهای دگرگون‌شونـده، ممکن نیست که یکی با دیگری همانند شود بی آنکه با آن یکی شود، اما چون دگرگونیهادارای شکلهای بسیاراند، جانوران نیزشکلهایی‌فراوان دارند و بسیاراند و نه درشکل به یکدیگرهمانندانند نه در روش زندگی و نه در اندیشه، و این به علت دگرگونیهای متعدد آنهاست. بـا وجود این همهٔ آنها به وسیلهٔ یك چیز زنده‌اند، می‌بینند و می‌شنوند ونیروی اندیشهٔ دیگر خود را نیز همه از همان یك چیز دارند.

۶ ـ (این تکه چون دربارهٔ توصیف مفصل شریانها و رگهای پیکرآدمی سخن می گوید و از موضوع فلسفی بیرون است از ترجمه حذف شد.)

۷ ـ و این (اصل نخستین) جسمی است هم ازلی هم مرگ ناپذیر. اما چیزهای دیگر برخی پدید می‌آیند و برخی از میان می‌روند.

۸ـ اما این به نظرمن ساده می‌رسد، که آن چیز (هوا) هم بزرگ‌است و نیرومند، هم ازلی است و مرگ‌ناپذیر و هم بسیار داناست.

اصول عقاید. درنظریات اساسی دیوگنس، چنانکه از گفته‌های بازماندهٔ او به دست می‌آید، هیچگونه ابتکاری دیده نمی‌شود. کوشش فلسفی وی در واقع

آشتی‌دادن، یا بهتر بگوییم، تلفیقی‌است میان‌نظریهٔ **آناکسیمنس** دربارهٔ **آرخه** یا اصل نخستین که هواست و مفهوم عقل، به عنوان نظام بخش جهان نزد **آناکساگوراس**. این نکته در گزارشی به نقل از تئوفراستوس چنین گفته می‌شود:

« دیوگنس آپولونیایی، که تقریباً جوانترین‌کسانی بودکه خود رابااین مطالعات (یعنی طبیعت شناسی) مشغول می‌داشت، بیشتر به‌شیوهٔ گلچینی چیز نوشت، در حالی که در برخی چیزها از آناکساگوراس و در برخی دیگر از لوکیپوس و دیگران پیروی می‌کرد. وی می‌گوید که **طبیعت** همه چیز **هوای** نامحدود و ازلی است‌که ازآن، در اثر فشردگی یارقیق شدگی یا دگرگونی وضع آن، شکلهای چیزهای دیگرپدید می‌آیند... و کتابی‌که‌از دیوگنس به دست من رسیده‌است به نام «دربارهٔ **طبیعت**» به وضوح می‌گوید که: هواست آن چیزی که همهٔ چیزهای دیگر از آن پدید می‌آیند. »[1]

بدین سان، هوا برای این فیلسوف، مانند آناکسیمنس، اصل نخستین چیزهاست و همهٔ پدیده‌های دیگر جهان، شکلهای گوناگونی هستند که در اثر تکاثف و تخلخل یا فشرده شدن و رقیق شدن آن و دگرگونیهای دیگری که بر آن وارد می‌شود، پدید می‌آیند. نکتهٔ شایستهٔ توجه در اندیشهٔ این فیلسوف این است که وی صفت عقل یا **اندیشه** را نیز به هوا نسبت می‌دهد و آن را عامل وجود ضابطه و نظم در پدیده‌های هستی می‌داند. وی همچنین هوا یعنی این اصل مادی را تا حد یك مفهوم مجرد غیر مادی بالا می‌کشد و آن را خدا می‌نامد (تکهٔ ■). فلسفهٔ دیوگنس بار دیگر نظریهٔ وحدت هستی را در برابـر نظریـهٔ کثرت نـزد **امپدوکلس**، **آناکساگواس** و **اتومیان**، زنده می‌کند و اندیشه را به سرچشمهٔ آن در

۱) سیمپلیکیوس: در تفسیر بر فیزیك ارسطو ۱، ۲۵ــدیلز ٥ A ٦٤

میلتوس بازمی‌گرداند. نظریهٔ اودربارهٔ اندیشه یاعقل [νόησις] که ماهیت هواست بار دیگر نظریهٔ لوگوس یا ناموس عقلی جهانی را نزد هراکلیتوس به یاد می‌آورد. عقل نزد وی نیزسامان‌دهنده و نظم‌بخشندهٔ جهان‌است و بدین‌سان می‌تواند همان خدا باشد. اما نباید فراموش‌کرد که عقل وخدا برای وی هنوز ماهیت‌مادی خود را حفظ کرده‌اند و خدا که برای وی همان هـواست، جسمی است ازلـی و جاویدان، همیشگی ومرگ‌ناپذیر. دیوگنس استدلال می‌کند که چون هماهنگی و تعادل و اندازه در پدیده‌های هستی وجود دارد، باید نیرویـی سامـان دهنده و نظام‌بخش باشد که کارها را خردمندانه انجام دهد و به هستی زیباترین و بهترین نظم کنونی آن را ببخشد و چنین نیرویی باید از همه چیز آگاه باشد و بر همه چیز فرمانروایی کند (تکهٔ ۵ و ۸). اما از سوی دیگر، چون همهٔ چیزها ازهوا پدید آمده‌اند و هوا نیز خداست، پس خدا در همه چیز هست، یعنی همهٔ چیزها ازآن بهره‌ای دارند! این وحدت مادی و مجرد هستی در عین حال، شایستهٔ توجه است. پس بر روی هم، هوا همان ماده‌ای است که همه چیز ازآن پدید می‌آیدو بار دیگر به آن می‌پیوندد، اما اشتراک چیزها در آن یکسان و بـه یک انـدازه نیست، زیرادرمیان هستنده‌ها اختلافهای فراوان یافت‌می‌شود وعلت دگرگونیهای بیشمار، هواست که مظاهر آن در شکلها، شیوه‌های گوناگون زندگی جانوران و مراتب وحدود فهم و احساس دیده می‌شود (تکهٔ ۵). روح نیزدر جانوران همان هوایی است که گرمتر از هوای پیرامونی است و در آدمی روح همان اندیشه و عقل اوست. وی روح واندیشه رایکی می‌داند. دیوگنس به‌گواهی برخی‌گزارشها، به بحث از طبایع حیوانی ومسائل فیزیولوژی و نیز پزشکی دلبستگی داشته‌است و در یکی از گفته‌های خود (تکهٔ ۶) دربارهٔ ساختمان شریانها و رگهای تن‌آدمی سخن می‌گوید که چون پیوند مستقیم با نظریات فلسفی او نـدارد، آن را ازیـن فصل حذف‌کرده‌ایم. وی همچنین بنابرگزارش دیگری اشاره به اهمیت مغز برای

انسان و مرکزیت آن از لحاظ اندیشه و ادراک کرده است.[1]

جهانشناسی. نظریات دیوگنس دربارهٔ پیدایش جهان و چگونگی آن در چند گزارش یافت می‌شود که ما مهمترین آنها را در اینجا نقل می‌کنیم:

«د.... می‌گوید همه چیز در حرکت است و جهانهای بیشماری وجود دارند. پیدایش جهانها چنین بود: همه چیز در حرکت بود و در برخی جاها رقیق شد و در برخی دیگر فشرده گردید و در جایی که آنچه فشرده شده بود به هم گرد آمد، زمین تشکیل یافت و بقیه نیز به همین سان، در حالی که بخشهای سبکتر بالاترین محل را اشغال کردند و خورشید را پدید آوردند.»[2]

«د... می‌گوید که ستارگان سنگپا ماننداند و آنها را سوراخهای تنفسی جهان می‌نامد. همه آتشین‌اند و همراه ستارگان مرئی سنگهای نادیدنی نیز در چرخشند که به همین علت نامی ندارند. این سنگها غالباً بر زمین می‌افتند و خاموش می‌شوند، مانند ستارهٔ سنگی آتشناکی که در آیگوسپوتاموس فرود آمد.»[3]

«خورشید مانند سنگپا متخلخل است و اشعه‌ای که از آیثر فراهم می‌شوند در آن نفوذ می‌کنند. ماه سنگپا مانندی است برافروخته.»[4]

«جهانهای بیشماری وجود دارند و فضای تهی بی پایان. هوا در اثر فشرده شدن و رقیق شدن جهانها را پدید می‌آورد. زمین گرد است و در مرکز استوار ایستاده و شکل آن به وسیلهٔ چرخش ناشی از گرمای پیرامونی آن و انجمادی که در اثر سرما پدید می‌آید، معین شده است.»[5]

---

۱) هیپوکراتس: دربارهٔ بیماری مقدس، ۱۶ = دیلز ۳a C ۶۴

۲) پلوتارک: خرجین رنگارنگ *Stromateis* ۲ = دیلز ۶ A ۶۴

۳) آیتیوس: ۵، ۱۳، II = دیلز ۱۲ A ۶۴ ۴) همانجا ۱۰، ۲۰ و ۱۰، ۲۵

۵) دیوژنس لائرتیوس: کتاب ۹، ب ۵۷ = دیلز ۱۴ - ۱۳A ۶۴

بنابرآنچه از این گزارشها به دست می‌آید، درجهانشناسی دیوگنس نکتهٔ تازه‌ای نمی‌توان یافت. درمرحلهٔ نخستین پیدایش، هوا دربخشی متراکم وفشرده می‌شود و به حرکت در می‌آید و اجزای در هم فشرده ، گرد می‌شوند و زمین را می‌سازند. اجزای رقیق شده نیز به فضاهای بالایی می‌روند و خورشید و ستارگان دیگر را پدید می‌آورند. زمین که در اثر حرکت ناشی از گرما و انجماد زاییدهٔ سرما به شکل گرد درآمده است ، در فضا ودر مرکز جهان استوار ایستاده است . دیوگنس اجرام آسمانی را از عنصر متخلخل زمینی می‌داند که آتش از آنها می‌گذرد و بدین علت آنها را سوراخهای تنفسی جهان می‌نامد. همراه ستارگان ، اجسام ناپیدای دیگری نیزدر چرخشند که گاه به‌گاه فروزان به زمین می‌افتند. وی ظاهراً زیر تأثیر سقوط یك سنگ آسمانی قرار گرفته بود که در سال ۴۶۷ پیش ازمیلاد در ناحیهٔ آیگوسپوتاموس بـه زمین افتاده و داستان آن همچنان در یادها مانده بوده است.

احساس و اندیشه. همهٔاحساسها از راه تأثیر هوای پیرامون تن برهوایی که در درون اندامها ومغز وجود دارد، دست می‌دهد؛ تفکر نیز نتیجهٔ هوای پالوده و خشك است. این نظریات درگزارش ثئوفراستوس به تفصیل عرضه شده است که در اینجا نکات مهم آن را نقل می‌کنیم :

«دیوگنس اندیشه واحساسها را نیز،مانند زندگی به‌هوانسبت می‌دهد... احساس بو در اثر هوای پیرامون مغز دست می‌دهد... شنوایی هنگامی دست می‌دهدکه هوای درون گوشها که در اثر هوای بیرونی به حرکت آمده است، به سوی مغز پراکنده می‌شود. بینایی در اثر بازتاب چیزها بر مردمك چشم پدید می‌آید، و چون مردمك با هوای درونی آمیخته است احساسی ایجاد می‌کند...طعم برزبان در اثرآنچه‌که رقیق ولطیف است دست می‌دهد... بویایی درکسانی تندتر است که‌کمترین هوا را در

سرخود دارند. دلیل اینکه هوای درون ما که بهرهٔ کوچکی از خداست ادراك می‌کند این است که غالباً چون ما به‌چیزهای دیگر بیندیشیم، نه می‌بینیم نه می‌شنویم ... لذت و درد این گونه پدید می‌آیند: چون هوا بـه مقدار بسیار با خون آمیخته شود و آن را سبك کند و هماهنگ بـا طبیعت باشد و در درون تمام تن نفوذکند، لذت پدید می‌آید. اما هر گاه هـوا مخالف بـا طبیعت وجود دارد و آمیخته نشود، آنگاه خون منعقد و ضعیفتر و غلیظتر می‌گـردد و درد پدید می‌آید. به همین سان جرئت، تندرستی و اضداد آنها ... اندیشه، چنانکه گفته شد، معلول هوای پالوده و خشك است، زیرا ترشح مرطوب مانع تعقل مـی‌شود، بـه‌همین دلیل اندیشه در خواب و مستی و پرخوردگی از میان می‌رود. دلیل بر اینکه رطوبت تعقل را از میان می‌برد از اینجا نشان داده می‌شود که جانوران دیگر درعقل از ما پستترند، زیرا آنها هوا را از سطح خاك تنفس می‌کنند، وعناصر مرطوبتری به درون می‌کشند. پرندگان هوای پاك تنفس می‌کنند، اما ساختمانـی همانند ماهیان دارند، زیرا گوشت آنها سفت است و نفس به همه جای درون نفوذ نمی‌کنند و در پیرامون شکم می‌ماند ... گیاهان چون میان تهی نیستند و هوا بـه درون نمی‌کشند به کلـی از اندیشه بی‌بهره‌اند.»[1]

ماربورگ ــ آلمان غربی ــ زمستان ۱۹۶۶ (۱۳۴۵)

---

۱) تئوفراستوس: در بارهٔ احساس، ۳۹ به بعد=دیلز ٦٤A١٩

منابع کتاب

پیشگفتار

منابع و پژوهشها در تاریخ و جامعهٔ یونان

Bengston, Hermann, *Griechische Geschichte* (Muenchen, 1950)
Berve, H., *Griechische Geschichte* (1. Aufl. 3 (Bde., Herder Tachenbuch, 1959)
Boardman, J., *The Greeks Overseas* (Pelican, London, 1964, 1968)
Cavaignac, Eug., *L'Economie grecque* (Paris, 1951)
Childe, Gordon, *What Happened in History* (Penguin, London, 1964)
Ehrenberg, Viktor, *Der Staat der Griechen* (2. Aufl. Zürich, Artemis, 1965)
Evans, Arthur, *The Palace of Minos* Vol. 1-4 (London, 1921-35)
Herodotus, Engl. tr. (London, 1872)
Hutchinson, *Prehistoric Crete* (Pelican, London, 1961)
Burn, *History of Greece* (Pelican, London, 1965)
Bury, *A History of Greece*, 3rd ed. (London, 1951)
Olmstead, A.T. *History of the Persian Empire* (Chicago, University Press, 1959)
Aristoteles, *Athènaion Politéia* (*Athenian Constitution*) (Loeb Classical Library No.285)
Watson, Margaret, *Class Struggles in Ancient Greece* (London, 1947)
Langellé, *L'Esclavage* (1955)
Westermann, W.L., *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (1955)

پژوهشهای مهم پیرامون دانشها در بابل و مصرباستان

Heiberg, J.L., Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaft in Altertum (München, (1925)
Kugler, F.X., *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, Ergänzungen. 1,2., 1914
Menon, P.S., *Ancient Astronomy and Cosmology* (London, 1931)
ey, Abel, *La jeunesse de la Science grecque* (Paris, 1933)
Rey, Abel, *La Science orientale avant les Grecs* (1930)
Sarton, G., *Introduction to the History of Science* Vol. 1 (Baltimore, 1927)
Thurea, F., — Dangin, *Textes Mathématiques Babyloniens* (Leiden, 1938)
Neugebauer, O., *The Exact Sciences in Antiquity* (Princeton, 1952)
Winter, H.J., *Eastern Science: An Outline of its Scope and Contribution* (London 1952)

١ ـ طالس

Snell, B., Die Nachrichten über die Lehren des Thales, in: *Philologus*, 96, (1944) ss. 170-82.

Hoelscher, U., Anaximander und die Anfänge der Philosophie, in: *Hermes*, 81, (1953), s. 257ff-385ff.

Ballauf, T., Vom Ursprung, Interpretationen zu Thales und Anaximenders Philosophie, in: *Tijdschrift voor Philos.* (1958)

Rey, Abel, "L'école ionienne, Thales" in: *Revue de Synthèse* (December 1932)

٢ ـ آناكسيماندروس

Burch, G.B., Anaximander, The First Metaphysician, in: *Review of Metaphysics* (1945)

Deichgraeber, K., Anaximander von Milet, in: *Hermes* (1949)

Dilmeier, F., Der Satz des Anaximanders, in: *Rheiniches Museum für Philologie* (1938)

Heidegger, M., Der Spruch des Anaximander, in: *Holzwege* (1957) S. 296ff.

Hoelscher, M., Anaximander und die Anfänge der Philosophie, in: *Hermes*, 81, (1955)

Kirk, G.S., Some Problems in Anaximander, in: *Classical Philology* (1955)

Kraus, W., Das Wesen des Unendlichen bei Anaximander, in: *Rhei. Museum für Philologie*, 93 (1950)

Loenen, J., War Anaximander ein Evolutionist? in: *Mnemosyne* (Leyden) 7, (1954)

Wolf, E., Der Ursprung des Abendländischen Rechtsgedankens bei Anaximander und Heraklit, in: *Symposion*, 1, (1948)

٣ ـ كِسنوفانِس

Deichgraeber, K., Xenophanes peri Physeos, in: *Reihnisches Museum für Philosophie*, 87, (1936) s. 1-13.

Gigon, O., *Ursprung der griechischen Philosophie*, (1945) s. 145ff.

Jaeger, W., Xenophanes and the Beginnings of Natural Theology, in: *The Albert Schweizer Jubilee Book* (Cambridge, Mass., 1946)

Lumpe, A., *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon* (Dissertation, München, 1952)

Untersteiner, M., Forme di religiosita primitiva e il concetto di terra in senofane, in: *Emerita* 1954)

۴ ـ پیثاگوراس و پیثاگوریان

L'Alesio, *Vita di Pitagora* (1940)
Cornford, F.M., *Plato and Parmenides* (London, 1939)
Frank, E., *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, (Halle, 1923)
Heidel, W.A., The Pythagoreans and Greek Mathematics in: *American Journal of Philology*, 61, (1940) P. 1-33
Kerenyi, K., *Pythagoras und Orpheus*, (2. Aufl. 1938)
Raven, J.E., *Pythagoreans and Eleatics* (Cambridge, 1948) Ch.1-4
Von Fritz, K., *Pythagorean Politics in Southern Italy* (New York, 1940)
Van der Waerden, B.L., Die Harmonielehre der Pythagoreer, in: *Hermes* (1943) s. 163ff.

۵ ـ آلکْمایون

Erhard, H., Alkmaion, der erste Experimentalbiologe, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 34, (1941) s. 77ff.
Stella, L.A., *Importanza di Alcmeone nella storia del pensiero greco* (1939)

۶ ـ هراکلَیتوس

Diels, H., *Herakleitos* (1909)
Brecht, F.J., *Heraklit, Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie* (Heidelberg, 1936)
Binswanger, L., Heraklits Auffassung des Menschen, in: *Die Antike*, 11, (1935) s. 1ff.
Fraenkel, A., A Thought Pattern in Heraclitus, in: *Ame. Journ. of Philology*, 39, (1938)
Fraenkel, A., Heraklit über Gott und die Erscheinungswelt, in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München, 1960) s. 237ff.
Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, (Leipzig, 1935)
Hoelcher, U., Der Logos bei Heraklit, in: *Varia Variorum, Festgabe Reinhardts* (Köln, 1952)
Jeaunière, A., *La Pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision Présocratique du Monde* (Paris, 1959)
Kirk, G.S., *Heraclitus, The Cosmic Fragments* (Cambridge, 1954)
Lotz, J.B., *Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus* (1953)
Reinhardt, K., Heraklits Lehre vom Feuer, in: *Vermächtnis der Antike* (Göttingen, 1966) s. 41ff. (Frueher in: *Hermes*, 1942)
Reinhardt, K., *Heraclitea, ebenda*, s. 72ff.
Quirling, H., *Heraklit* (Walter de Gruyter, Berlin, 1959)
Vlastos, G., On Heraclitus, in: *Ame. Journ. of Philology*, 76, (1955) P.337-68

Wheelwright, Ph., *Heraclitus* (Princeton, 1960)

٧ – پارمنیدس

Cornford, F.M., *Plato and Parmenides* (London, 1939)
Coxon, A.H., The Philosophy of Parmenides, in: *Classical Quarterly*, 28, (1934) P. 134-44.
Bloch, K., Ueber die Ontologie des Parmenides, in: *Classica et Mediaevalia* (1953)
Fraenkel, H., Parmenidesstudien, in: *Wege und Formen etc.* s. 157. 197.
Gaymans, W.F., *Parmenides* (Assen, 1941)
Holscher, Uvo, *Parmenides, Vom Wesen des Seienden.* (*Suhrkamp*, 1969)
Phillips, E.D., Parmenides on Thought and Being, in: *Philosophical Review* (1955)
Phillips, E.D., Parmenides Theory of Knowledge, in: *Phoenix* 12, (1958)
Raven, J.E., *Pythagorians and Eleatics* (Cambridge, 1948)
Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn, 1916), 2. Aufl. (1959)
Schwabl, H., Sein und Doxa bei Parmenides, In: *Wiener Studien*, 66, (1953)
Vlastos, G., Parmenides' Theory of Knowledge, in: *Transactions and Proceedings of Ame. Philological Associ.* No. 77, (1946) P. 66ff.
Verdenius, W.J., *Parmenides, Some Comments on His Poem.* Dissertation (Groningen, 1942)
Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, (Tubingen, 1958) s. 84-110.

٨ – زنون

Fraenkel, H., Zeno of Elea's Attacks on Plurality, in: *Ame. Jour. of Philology* (1942) 1ff, 193ff. Now in German tr. in his book: Wege und Formen etc. P. 198-236
Lee, H.D.P., *Zeno of Elea* (Cambridge, 1936)
Ross, W.D., *Aristotle's Physics* (Oxford, 1936) P. 71-85.
Kullmann, W., Zenon und die Lehre des Parmenides, in: *Hermes* 86, (1958)

٩ – مِلیسوس

Offner, M., Zur Beurteilung des Melissos, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 4, (1891) s. 12-33.

۱۰ ـ اِمپِدوکلِس

Bignone, E., *Empedocle* (Torino, 1916)

Bollach, J., Die Metaphysik des Empedokles als Entfaltung des Seins, in: *Philologus*, 101, (1957) S. 30ff.

Gerke, H., *Sprache und Stil des Empedokles*, Dissertation, (Göttingen, 1953)

Jaeger, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart, 1964) s. 147-176.

Kranz, W., *Empedokles, Antike Gestalt und romantische Neuforschung* (Zürich, 1949)

Long, H.S., The Unity of Empeocles' Thought, in: *Ame. Journ. of Philosophy* (1949)

Reinhardt, K., Empedokles, Orphiker und Physiker, in: *Vermächtnis der Antike* (1966) s. 101-113

Nélod, G., *Empedocles d'Agrigente* (Bruxelles, 1959)

Schumacher, J., Der Physisbegriff bei Empedokles, in: *Archiv für Geschichte der Medizin*, 34, (1941) s. 179ff.

Zafiropulo, J., *Empedocle d'Agrigente* (Paris, 1953)

۱۱ ـ آناکساگوراس

Broeker, W., Die Lehre des Anaxagoras, in: *Kantstudien* (1942) s. 176ff.

Ciurnelli, D., *La filosofia di Anassagora* (Padova, 1947)

Cleve, F.M., *The Philosophy of Anaxagoras, An Attempt at Reconstruction* (New York, 1949)

Cornford, F.M., Anaxagoras' Theory of Matter, in: *Classical Quarterly*, 24, (1930) P. 14-30 and 83-95

Gigon, O., Zu Anaxagoras, in: *Philologus*, 91, (1936) s. 1ff.

Joehrens, O., *Die Fragmente des Anaxagoras*, Dissertation (Göttingen, 1939)

Raven, J.E., The Basis of Anaxagoras' Cosmology in: *Classical Quarterly*, 4, No. 3, 4, (1954) P. 123ff.

Vlastos, G., The Physical Theory of Anaxagoras, in: *Philosophical Review*, 59, (1950), P. 31-57

Zafiropulo, J., *Anaxagore de Clazomène* (Paris, 1948)

۱۲ ـ اتومیان: لوکیپّوس و دِموکریتوس

Alfieri. V.E., *Gli Atomisti, Framenti e Testimonianze* (Bari 1935)

Alfieri, V.E., *Atomos idea, L'origine del Concetto dell' atomo nel Pensiero greco* (Firenze, 1953)

Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford, 1920)

Fritz, K. von, *Philosophie und Sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles* (New York, 1939)

Grosew, G., Der Materialismus des Demokrit in: *Altertum*, 4, (1958)
Grosew, G., Democritus' Theory of Vision, in: *Science and History* (1935)
Langerbeck, H., *Doxis epirysmie*, *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre* (Berlin, 1936)
Mesiano, F., *La morale materialistica di Democrito di Abdera* (Firenze, 1951)
Munding, H., *Die Glaubwurdigkeit von Verstand und Sinnen bei Demokrit*, Dissertation, (Frankfurt, 1952)
Loewenstein, *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die moderne Naturwissenschaft* (Berlin, 1914)
Schmid, W., Der Ausgang der altionischen Naturphilosophie: die Atomistik, in: Schmid-Stähl m: *Geschichte der griechischen Literatue* (1948, München) Bd. 1. Kap. 5. s. 224-349.
Vlastos, G., Ethics and Physics in Democritus, in: *Philosophical Review*, 54, (1945) P. 578f and No. 55, (1946) P. 53ff
Weiss, H., Democritus' Theory of Cognition, in: *Classical Quarterly* (1938)

مهمترین کتابها و مقاله‌ها در بارهٔ فلسفهٔ یونان پیش از سقراط

Arnim, H. Von., *Die europäische Philosophies des Altertums* (Kultur der Gegenwart, 1923)
Barth, H., *Von den Anfängen der griechischen Philosophie* (Basel, 1944)
Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, 4th ed. (London, 1930)
Burnet, J., *Greek Philosophy*, *Thales to Plato* (London, 1955)
Brehier, E., *Histoire de la Philosophie*. Tome 1 (Paris, 1943)
Churniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935)
Churniss, H., The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy, in: *Journal of the History of Ideas*, 12, P. 319-45.
Cornford, F.M., *Before and After Socrates* (Cambridge, 1950)
Cornford, F.M., *From Religion to Philosophy*. 1st. ed. 1912, (Paperback ed., Torch Books, New York, (1957)
Cornford, F.M., "Mystery Religions and Presocratic Philosophy" in: *Cambridge Ancient History*, Vol. 4, Ch. 15 (1939)
Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. Von. W. Kranz, 7. Aufl. (1954) 11. Aufl. (1964) Berlin.
Fraenkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (New York, 1951)
Fraenkel, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2. Aufl. (München, 1960)
Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy* 2 vols. (Cambridge, 1967)
Gigon, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (Basel, 1945)
Hoffmann, E., *Griechische Philosophie von Thales bis Platon* (Heidelberg, (1951)
Heidegger, M., *Holzwege* (1952)
Heidegger, M., *Vortraege und Aufsaetze* (1954)
Jaeger, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, (Stuttgart, 1953). English, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947)

Joael, K., *Der Ursprung der griechischen Philosophie* [redacted] *der Geiste der Mystik* (Basel, 1903)
Joael, K., *Geschichte der Antiken Philosophie*, 1B. (Tübingen, 1921)
Gompertz, Th., *Griechische Denker*. 1. Bd. (1922)
Leisegang, H., *Griechisch Philosophie von Thales bis Platon* (Breslav, 1922)
Kafka, G., *Vorsokratiker* (1921)
Kranz, W., *Vorsokratische Denker*. 2. Aufl. (Berlin, 1949)
Kranz, W., *Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums* (1938)
Nestle, W., *Die Vorsokratiker* (Jena, 1922)
Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos*. 2. Aufl. (Stuttgart, 1948)
Nestle, W., *Griechische Geistesgeschichte*. 2. Aufl. (1956) (Kröner Bücher No. 192)
Rey, A., *La Jeunesse de la Science grecque* (Paris, 1933)
Robin, L., *La Pensée hellénique des origine á Epicure* (Paris, 1942)
Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl. (1955)
Stenzel, J., *Metaphysik des Altertums* (1929/31)
Tannery, P., *Pour l'Histoire de la Science Hellène* 2 me. ed. (Paris, 1930)
Theiler, W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (München, 1925)
Vlastos, G., Theology and Philosophy in Early Greek Thought, in: *Philosophical Quarterly*
Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Teil (2. Abteilungen) 7. Aufl. (Georg 01m,Hildersheim, 1963)
Kirk, G.S., — Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers* ((Cambridge, 1960)
Aristotle, *Works*, The Original Greek and Engl. Tr. in: Loeb Classical Library.
Diogenes Laertius, 2 vols. in: Loeb Classical Library.

فهرست راهنما

الف

ت

ث

گ

ل